

UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE
Faculté des lettres et sciences humaines
Département de philosophie et d'éthique appliquée

&

UNIVERSITÉ DE RENNES 1
Centre atlantique de philosophie
UFR de philosophie de l'Université de Rennes 1

Raison et création

**Le constructivisme et l'institutionnalisme postmétaphysiques de Cornelius
Castoriadis**

Par Thibault Tranchant

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en philosophie (Ph. D.)

Juillet 2019

Le 13 septembre 2019

*Le jury a accepté la thèse de Monsieur Thibault Tranchant
dans sa version finale*

Membres du jury

Professeur Sébastien Charles
Directeur de recherche
Département de philosophie et d'éthique appliquée de l'Université de Sherbrooke

Professeure Catherine Colliot-Thélène
Codirectrice de recherche
UFR de philosophie de l'Université de Rennes 1

Professeur André Duhamel
Rapporteur interne
Département de philosophie et d'éthique appliquée de l'Université de Sherbrooke

Professeur Gilles Labelle
Rapporteur externe
Faculté des sciences sociales de l'Université d'Ottawa

Maître de conférences (HDR) Nicolas Piqué
Rapporteur externe
INSPE de l'Académie de Grenoble, Université Grenoble Alpes

RÉSUMÉ

L'objet de cette thèse doctorale est la réponse poïétique et institutionnaliste offerte par Castoriadis au problème de la constitution d'une universalité pratique dans un contexte postmétaphysique. La thèse s'ouvre sur une définition de la philosophie politique comme projet d'objectivation institutionnelle de la raison et sur l'exposition du problème, pour cette discipline, engendré par la critique de la métaphysique et l'émergence d'une conception procédurale de la raison lors de la modernité. La thèse est ensuite divisée en deux parties. La première porte sur la philosophie de Castoriadis, c'est-à-dire sur sa critique de la pensée métaphysique, son ontologie et sa théorie de la connaissance. Nous y défendons la thèse interprétative que sa philosophie est un « pluralisme ontopoïétique constructiviste ». La seconde porte sur sa conception de la raison pratique, que nous interprétons comme « institutionnalisme postmétaphysique ». Nous concluons en explicitant les nouvelles médiations établies par Castoriadis entre philosophie et politique, sa conception de l'universalité pratique, et, par conséquent, la place qu'il occupe dans le temps long de l'histoire de la philosophie politique. Une perspective comparative a été privilégiée tout au long de notre argumentaire. Nous apprécions la singularité castoriadienne en la comparant avec des philosophies ayant partagé des problèmes communs et certains horizons théétiques, notamment l'héritage hégéliano-marxien et les philosophies de la différence.

Mots-clés : autonomie (philosophie) ; Castoriadis, Cornelius (1922-1997) ; constructivisme (philosophie) ; création (philosophie) ; démocratie ; dialectique (philosophie) ; différence (philosophie) ; Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831) ; histoire (philosophie) ; institutionnalisme (philosophie) ; Kant, Emmanuel (1724-1804) ; Marx, Karl (1818-1883) ; marxisme ; ontologie ; pensée postmétaphysique ; philosophie politique ; poststructuralisme ; temps (philosophie).

The purpose of this doctoral thesis is to expose Castoriadis' poïetical and institutional answer to the following question: how can we constitute a practical universality in a postmetaphysical context. Starting with a definition of political philosophy as the progressive and institutional objectification of reason, I first show how the modern radical critic of metaphysical thoughts and the modern emergence of a procedural conception of reason were both problematic for political philosophy. The thesis is then divided into two parts. The first part is devoted to Castoriadis' philosophy and presents his own critics of metaphysical thinking, his ontology and his theory of knowledge. I then follow the interpretative thesis according to which Castoriadis' philosophy can be characterized as an "ontopoïetical pluralistic constructivism". The second part is about his conception of practical reason, which I interpret as a "postmetaphysical institutionalism". I conclude by showing that Castoriadis offers not only new mediations between politics and philosophy but also an original conception of practical universality in the history of political philosophy. Using a comparative method, I put forward Castoriadis' thoughts through a comparison with other philosophies that share common problems and thesis, e.g. the Hegelian-Marxian tradition and the philosophies of difference.

Keywords : autonomy (philosophy) ; Castoriadis, Cornelius (1922-1997) ; constructivism (philosophy) ; creation (philosophy) ; democracy ; dialectic (philosophy) ; difference (philosophy) ; Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831) ; history (philosophy) ; institutionalism (philosophy) ; Kant, Emmanuel (1724-1804) ; Marx, Karl (1818-1883) ; Marxism ; ontology ; postmetaphysical thought ; political philosophy ; poststructuralism ; time (philosophy).

REMERCIEMENTS

En premier lieu, je veux remercier, mes deux codirecteurs, Sébastien Charles et Catherine Colliot-Thélène. Au-delà du nécessaire accompagnement administratif, du soutien institutionnel ou des corrections et relectures, cette thèse leur est redevable d'orientations théétiques et problématiques fondamentales. Je ne peux également que souligner, à l'intention de tous, leur admirable patience. Ils connaissent sans doute mieux que moi les chemins intellectuels de traverse qu'il m'a fallu parcourir tout au long de la rédaction de ce document.

Je souhaite remercier, en second lieu, les membres de mon jury, André Duhamel, Gilles Labelle et Nicolas Piqué, qui m'ayant fait l'honneur de siéger sur mon jury de soutenance, m'ont ainsi permis de jeter un regard neuf sur l'œuvre de Castoriadis et sur l'interprétation que j'en ai proposée. C'est pourquoi je souhaite les remercier d'avoir fait de ma soutenance de thèse un point de départ plutôt qu'un simple aboutissement.

Cette thèse doit beaucoup aux séances (presque) mensuelles de l'*Atelier Castoriadis* depuis 2015, qui aurait été impossible sans le travail précieux et inégalable de Geneviève Gendreau. Il me faut reconnaître ma dette envers l'ensemble de ses participants, trop nombreux pour être nommés personnellement. Parmi eux, j'aimerais néanmoins remercier Emmanuel Chaput – pour sa connaissance rigoureuse de l'idéalisme allemand –, Yves Couture – pour avoir rendu possible l'*Atelier* en mettant à notre disposition les ressources dont il disposait au moment de sa création –, Marie-Hélène Desmeules et Geoffroy Mannet – dont la probité intellectuelle n'a d'égale que leur connaissance, respectivement, du texte ranciérien et husserlien. Certaines activités de l'*Atelier* doivent également leur succès au soutien de David Ames Curtis.

J'ai trouvé dans le collectif *Société* une communauté académique ouverte et chaleureuse et à qui je suis aussi redevable de certaines orientations de ce travail. Le lecteur attentif trouvera dans de nombreuses pages de cette thèse un dialogue implicite, parfois explicite, avec l'œuvre de Michel Freitag. C'est pourquoi je tiens à exprimer ma gratitude envers l'ensemble du collectif, et, plus précisément, envers François L'Italien et Jean-François Filion, sans lesquels certains projets communs auraient été impossibles. Je remercie également Éric Martin, collègue solidaire et voix indispensable, parmi d'autres, pour la gauche au Québec.

Parmi les personnes ayant eu la patience et la gentillesse de lire des versions préliminaires de ce travail, je veux remercier plus spécifiquement Philippe Caumières et Stéphane Vibert. L'un et l'autre m'ont permis de revenir au cœur de la conceptualité castoriadienne à certains moments où la lecture des poststructuralistes me faisait lui donner un sens qu'elle n'a pas. Aussi me faut-il remercier Nawal Lyamini pour la méticulosité de ses relectures et Claude Helbling pour ses ressources bibliographiques.

Newton Souza Bignotto m'a ouvert les portes du département de philosophie de l'*Universidade Federal de Minas Gerais* afin d'y approfondir la pensée lefortienne. Qu'il soit remercié aussi chaleureusement qu'il m'a accueilli.

Tout travail de recherche serait impossible sans les travailleuses et travailleurs de la communauté universitaire. C'est pourquoi je veux remercier Anne-Joëlle Chauvin, Suzie Choquette, Fabrice Le Gougec et Sophie Rabaux pour leur travail essentiel. Il me faut aussi remercier les institutions ayant rendu financièrement possible la rédaction de cette thèse : l'Université de Sherbrooke, celle de Rennes 1, Rennes Métropole et le programme *Mitacs*.

Enfin, ma gratitude va naturellement à mes ami.e.s et à ma famille.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Dans cette introduction, nous nous proposons de définir le problème au sein duquel s'inscrit notre étude de la pensée de Castoriadis. Dans un premier temps, nous exposons le problème qu'engendre la critique de la pensée métaphysique pour la philosophie politique, à savoir celui de la fondation et de la justification de l'universalité pratique dans un contexte postmétaphysique. Dans un second temps, nous situons Castoriadis par rapport à lui en quatre étapes complémentaires :

1. Restitution des raisons internes qui l'ont amené sur le terrain d'une critique de la métaphysique et d'une tentative de reconstitution de la raison pratique à partir du point de vue de la création.
2. Énonciation des tâches assignées par Castoriadis à la philosophie de nos jours et synthèse heuristique de sa position comme « pluralisme onto-poïétique constructiviste ».
3. Énonciation des tâches assignées par Castoriadis à la raison pratique de nos jours et synthèse heuristique de sa position comme « institutionnalisme postmétaphysique ».
4. Éclaircissement des apports problématiques et thétiques de la théorie castoriadienne de l'institution imaginaire de la société pour la résolution du problème de la constitution de l'universalité pratique en contexte postmétaphysique.

1. Le problème. Universalité pratique et philosophie postmétaphysique

La philosophie politique se présente depuis Platon comme projet d'objectivation institutionnelle de la raison, celle-ci étant originairement comprise comme appréhension contemplative de l'essentialité. Toutefois, à partir de Kant, la philosophie s'est reconstituée à l'intérieur du cadre postmétaphysique constitué par le criticisme et s'est recentrée autour d'un concept procédural de l'universalité pratique. En effet, la perte d'un concept proprement métaphysique d'essence est une menace significative pour le projet distinctif de la philosophie politique, qui doit, dès lors, penser l'objectivation institutionnelle de la raison sur de nouvelles bases sans pour autant perdre ses capacités à énoncer l'universel et les modalités de sa

réalisation. D'où un problème central que rencontre la philosophie politique une fois parcouru le chemin de la critique de la métaphysique : *à quelles conditions est-il possible de maintenir un projet d'objectivation institutionnelle de la raison une fois disparus les fondements métaphysiques sur lesquels il se fondait ?*

1.1. Critique de la pensée métaphysique et universalité pratique

Nous commencerons par détailler le rapport initial entre pensée métaphysique et philosophie politique, après quoi nous nous tournerons vers le problème qui résulte de la critique de la métaphysique pour la philosophie politique et la question de sa réalisation.

1.1.1. Phase métaphysique de la philosophie politique

On s'accordera ici, avec Habermas, pour désigner comme « pensée métaphysique¹ » une étape particulière du développement de la conscience philosophique à travers laquelle la rationalité du réel procède de la saisie contemplative d'un ensemble d'essences distingué des phénomènes, ensemble lui-même ramené à une unité essentielle dans une perspective hiérarchique et totalisante². Comme le remarque Habermas, une des caractéristiques principales de la pensée métaphysique est d'être une pensée de l'identité, c'est-à-dire que, pour elle, la rationalité du réel ne procède pas seulement d'une détermination essentielle, mais que celle-ci est articulée au principe logique d'identité, ce qui conduit à la problématique constitutive de la métaphysique des rapports entre l'un et le multiple : « la relation de l'Un et du Divers est la relation fondamentale que la pensée métaphysique comprend à la fois comme une relation logique et comme une relation ontologique³ ». Outre le fait qu'elle soit une pensée « identitaire », la pensée métaphysique est aussi une pensée idéaliste. En effet, pour la pensée métaphysique, une relation interne est établie entre l'être et la pensée : les déterminations rationnelles de l'être sont des déterminations idéelles. La constitution du savoir au-delà de

¹ Évidemment, la pensée métaphysique est elle-même diversifiée. L'histoire de la philosophie trouve, en effet, dans la variation et la requalification du concept de métaphysique un de ses *topoi* les plus importants. Nous ne saurions, dans le cadre de cette introduction, nous engager dans une genèse critique du concept de métaphysique, ce qui nous demanderait, au minimum, de commenter les étapes principales de sa formation jusqu'à sa critique par Kant : le moment parméniénien, puis platonicien et aristotélicien ; le problème de la composition du *corpus* « métaphysique » par Andronikos de Rhodes ; la synthèse plotinienne ; le renouvellement scolastique de la métaphysique et la querelle des universaux ; la querelle cartésienne, ainsi que son écho dans les diverses variantes du scepticisme à l'âge classique.

² Jürgen Habermas, « Thèmes de la pensée postmétaphysique », in *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993, p. 35-64.

³ *Ibidem*, p. 38.

l'opinion, selon la pensée métaphysique, a pour condition l'existence objective d'idéalités en fonction de laquelle la pensée subjective doit accorder son activité¹. D'où la constitution dans la pensée métaphysique de certains couples conceptuels visant à spécifier le caractère idéal de la réalité : forme/matière ; être/apparaître ; savoir/opinion, etc. Mais la détermination initiale, « ontothéologique », de la philosophie n'exclut pas son historicité : la détermination rationnelle de l'essentialité, pour les philosophes, reste ouverte et est susceptible d'une multiplicité de réponses distinctes ou contraires. La philosophie ne se distinguerait pas du mythe si elle n'incorporait pas en son sein, comme le souligne Castoriadis, une exigence de réflexivité publique et critique qu'elle emprunte à l'espace politique dont elle est contemporaine² : l'exposition de la métaphysique à la politique est coextensive de la définition de la rationalité philosophique, puisque, sans une telle exposition, la philosophie redeviendrait le discours mythologique dont elle s'extrait et auquel elle s'oppose. De fait, c'est bien sous l'auspice de ces deux critères indissociables (essentialité et publicité critique) que l'on date la naissance de la philosophie chez les présocratiques de la côte ionienne au VII^e siècle avant Jésus-Christ. De Thalès à Héraclite, en passant par Parménide, c'est bien sous la forme d'une inspection publique et critique des *archai* de la phénoménalité qu'apparaît ce que l'on désigne comme philosophie à cette époque.

Lorsqu'elle se tourne vers la facticité politique, la pensée métaphysique se caractérise par une série d'effets singuliers qui dessinent les contours inauguraux de la philosophie politique. Comme le souligne Habermas, la pensée métaphysique procède à une hiérarchisation des rapports entre théorie et pratique (la théorie étant identifiée à la saisie contemplative des essences) : non seulement le *bios theoretikos*, la vie contemplative, est-il jugé supérieur à la *vita activa*, mais celle-ci devrait se régler selon la connaissance acquise dans la théorie³. Ainsi, pour la pensée métaphysique, la philosophie politique se présente comme une double opération. Il s'agit pour elle, tout d'abord, de procéder à une identification

¹ *Ibidem*, p. 38-39.

² Avec Castoriadis, il faut réinscrire l'activité présocratique dans le temps long de la réinstitution démocratique de l'espace hellénistique, plus particulièrement athénien. L'activité présocratique, qui n'est pas contemporaine à proprement parler de l'Athènes démocratique, se déploie cependant dans une série de schèmes « imaginaires » qui sont ceux ayant permis la création démocratique. Cf. Cornelius Castoriadis, *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, I : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983*, Paris, Seuil, 2004.

³ Jürgen Habermas, « Thèmes de la pensée postmétaphysique », *op. cit.*, p. 40.

et à une explicitation des essences propres au domaine politique¹. La philosophie politique s'intéresse dès lors à la définition des concepts mobilisés dans la vie politique dont elle est contemporaine, ce qui revient d'après elle à ramener dans l'ordre du discours la rectitude des idéalités métaphysiques, et, par conséquent, à affirmer la fausseté de leurs définitions concurrentes. Mais il s'agit ensuite, dans un second temps, de mettre en place le dispositif, dont l'opérateur est le philosophe en personne, garantissant la subsomption de la pratique à la théorie, elle-même comprise comme connaissance des essences. C'est selon cette modalité particulière que la philosophie politique métaphysique conçoit sa réalisation institutionnelle. Selon la philosophie politique métaphysique, l'universalité pratique est une universalité de participation, c'est-à-dire que la totalité des institutions doit trouver sa rationalité dans son adéquation aux essences propres au domaine politique. C'est la raison pour laquelle la philosophie politique métaphysique ne fait pas de l'historicité une dimension de la rationalité politique : est rationnelle une constitution qui se maintient à l'identique dans le temps, au même titre que la phénoménalité tire sa rationalité de la dimension éternelle des essences. C'est aussi la raison pour laquelle la philosophie politique classique, en dépit de son ancrage profond dans la vie politique dont elle est contemporaine, doit se comprendre comme une occultation politique de la politique : il s'agit pour elle de mettre fin à un des facteurs principaux d'historicité des sociétés humaines, à savoir leur conflictualité politique, en faisant valoir une figure idéaliste de l'universalité pratique. Dans le livre VIII de la *République*, la réalisation de la Cité juste par le philosophe-roi est en effet présentée comme une sortie de la condition historique des sociétés humaines, en particulier de la société démocratique, société jugée la plus dégénérée de toutes.

C'est donc cette « image de la pensée », certes grossièrement simplifiée, qui s'écroule avec la critique de la pensée métaphysique, et, avec elle, une certaine manière de faire de la philosophie politique.

¹ On peut lire, autour de ce thème : Leo Strauss, « Sur la philosophie politique classique », in *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 79-94. Leo Strauss, « La philosophie politique et l'histoire », in *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 59-78.

1.1.2. La procéduralisation de la raison et de l'universalité pratique dans la pensée postmétaphysique

Sans retourner ici sur l'histoire de la critique de la pensée métaphysique, on se contentera de souligner quelles ont été les conséquences, pour la philosophie politique surtout, de la désarticulation entre activité philosophique et métaphysique.

Comme le souligne Habermas, la critique immanente de la métaphysique à l'intérieur de l'histoire de la philosophie débouche sur un concept procédural de la raison. Sous les coups de boutoir de la critique des idéalités métaphysiques par les différentes formes de scepticisme à l'âge classique et du développement des sciences expérimentales de la nature, la philosophie a été amenée à redéfinir son concept de raison, non en fonction de l'objet métaphysique visé par le sujet connaissant, mais en fonction de la cohérence logique et de la validité formelle des procédures de la connaissance. C'est pourquoi, tout au long de la période moderne, la philosophie s'est déployée comme une réflexion sur la méthode afin de conjurer la crise philosophique et morale engendrée par la montée du scepticisme. Ainsi, comme l'écrit Habermas, « ce qui est considéré rationnel, ce n'est plus l'ordre des choses – qu'on le rencontre dans le monde lui-même, qu'il soit projeté par le sujet ou né du processus de formation parcouru par l'esprit –, mais la solution d'un problème que nous réussissons à trouver grâce à la procédure conforme par laquelle nous abordons la réalité¹ ». Du *Discours de la méthode* à la *Critique de la raison pure*, nous assistons à l'élaboration progressive d'une conceptualisation procédurale et postmétaphysique de la raison philosophique : l'universalité du sens ne se situe plus dans la conformité de l'activité de l'esprit à un ordre métaphysique du monde qu'il s'agit de restituer, mais dans l'objectivation et le respect des procédures formelles de la connaissance. C'est pourquoi un des thèmes privilégiés de la philosophie postmétaphysique est la critique concomitante du formalisme moderne : le primat du procéduralisme philosophique moderne appelle en effet sa propre critique, soit pour le compléter, soit pour le dépasser. D'où, à côté des différentes variantes de critiques rationnelles du formalisme procédural (en particulier la dialectique hégélienne), l'existence de différentes formes de retour à la métaphysique (on peut penser au bergsonisme) ou d'irrationalismes (on peut penser à certains héritages radicaux du nietzschéisme) qui ont fleuri jusqu'à aujourd'hui

¹ Jürgen Habermas, « Thèmes de la pensée postmétaphysique », *op. cit.*, p. 43.

en vue de redonner à la philosophie un privilège qu'elle aurait perdu lors de sa procéduralisation moderne.

La transformation procédurale du concept de raison philosophique a eu des effets importants sur la détermination philosophique du concept d'universalité pratique. Au même titre que l'universalité du sens se loge dans le respect des procédures formelles, l'universalité pratique se comprend comme objectivation institutionnelle d'un ensemble de règles et de procédures pratiques. Ainsi, s'il s'agit encore de penser l'universalité pratique comme participation des institutions à la raison, l'universalité pratique ne se conçoit plus comme objectivation de l'idée métaphysique de la Justice ou du Bien, mais comme objectivation institutionnelle d'un ensemble de procédures. L'État de droit devient, avec les Modernes, la forme institutionnelle d'une universalité pratique procédurale : il est la forme accomplie de la désubstantialisation métaphysique du pouvoir et de son exercice. L'effet sans doute le plus manifeste de ce recentrement procédural de l'universalité est l'essor du paradigme contractualiste à partir de l'âge classique. Car ce qui distingue le contractualisme des philosophies politiques antiques est peut-être moins le recentrement de la pensée politique autour de la question de la légitimité ou encore d'une conception atomistique de l'individu possessif – même si ces facteurs sont cardinaux – que l'acceptation de ce présupposé commun selon lequel les critères de rationalité de l'ordre politique sont les règles formelles qui président à sa genèse. Que l'on considère la variante hobbesienne, lockienne ou rousseauiste du contrat, il s'agit pour chacune d'entre elles d'objectiver les règles formelles par lesquelles le pouvoir souverain et le gouvernement sont constitués. C'est la raison pour laquelle un enjeu interne de la philosophie politique moderne, sensible jusqu'aux variantes les plus contemporaines du contractualisme, est le degré possible de procéduralisation de l'ordre politique rationnel. Jusqu'à quel degré est-il possible d'évacuer la référence aux idéalités normatives dans la constitution procédurale de l'ordre politique ? Toute la querelle contemporaine entre « substantialisme » et « procéduralisme » politiques peut se comprendre comme un contrecoup de la procéduralisation initiale de la rationalité pratique moderne.

Nous pouvons illustrer avec plus de précisions ce recentrement de la philosophie sur un concept procédural de la raison en nous tournant vers la philosophie kantienne. Car, non seulement celle-ci synthétise, sous la forme du criticisme, la critique moderne de la pensée métaphysique, mais elle redéploie par ailleurs très manifestement dans le domaine politique

une forme procédurale de l'universalité pratique. Comme le souligne Monique Castillo¹, la question politique est envisagée chez Kant selon le registre de la déduction transcendantale tel que présenté dans la seconde section des *Fondements* et dans la Typique de la faculté de juger pratique pure de la *Critique de la raison pratique*. Il s'agit bien, pour Kant, notamment dans la *Doctrine du droit*, d'établir sous quelle forme et dans quelle mesure l'État républicain est susceptible de se conformer à l'idée du droit, elle-même comprise comme versant objectif, c'est-à-dire « extérieur », de la métaphysique (au sens kantien) des mœurs (non pas la connaissance d'idéalités objectives indépendantes de l'activité du sujet, mais celle, systématique, des présupposés et des conditions *a priori* de l'expérience phénoménale, ainsi que des règles et procédures par lesquelles ils s'appliquent²). Car, pour Kant, la question politique est prise en étau entre deux objets distincts de réflexion, bien que complémentaires : le droit et l'histoire³. S'il convient de chercher dans la seconde certaines conditions favorables à la réalisation du premier – à la manière de l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, qui fait de la conflictualité dans la sphère pragmatico-technique une condition favorable à l'énonciation de l'idée de droit comme telle –, c'est bien à partir de l'idée du droit que sont pensées les finalités de l'action politique. Comme l'écrit Christian Ferrière, le concept kantien de politique désigne en effet une *politique du droit*, non dans le sens que nous donnerions aujourd'hui à cette idée, à savoir une politique de revendication de droits subjectifs à l'intérieur du contexte constitutionnel offert par l'État de droit libéral⁴, mais comme *réalisation de l'idée du droit* : « Kant préconise une politique du droit qui mette en pratique l'idée du droit : la politique, c'est une doctrine du droit en acte qui doit réaliser en pratique la théorie du droit. La politique a donc pour tâche de réaliser les principes du droit⁵. » Ainsi, la politique doit se résorber dans l'activité d'objectivation institutionnelle de l'idée du droit, elle-même définie comme « ensemble des conditions sous lesquelles l'arbitre de l'un peut être uni

¹ Monique Castillo, *Kant. L'invention critique*, Paris, Vrin, 1997, p. 135.

² Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs. Première partie : Doctrine du droit*, trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1988, p. 92-94.

³ Pierre Hassner, « Emmanuel Kant », in *Histoire de la philosophie politique*, éd. Leo Strauss, Joseph Cropsey, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 639-688.

⁴ Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique », in *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1994, p. 45-86. Catherine Colliot-Thélène, « Pour une politique des droits subjectifs : la lutte pour les droits comme lutte politique », *L'Année sociologique*, vol. 59, n. 1, 2009, p. 231-258.

⁵ Christian Ferrière, *La politique de Kant. Un réformisme révolutionnaire*, Paris, Payot & Rivages, 2016, p. 153.

à l'arbitre de l'autre selon une loi universelle de la liberté¹ ». De ce point de vue, les doctrines du droit privé et du droit public, toutes les deux composant la doctrine du droit dans son ensemble, sont à comprendre comme des explicitations institutionnelles de l'application de l'idée du droit aux institutions dans leur totalité. Dans la première section de la doctrine du droit public en particulier, les différents arrangements institutionnels exposés par Kant – division tripartite des pouvoirs, indivisibilité et inaliénabilité de la souveraineté, rejet du droit de rébellion, souveraineté fiscale et administrative du gouvernement, etc. – sont en effet compris, notamment au §45, comme des conséquences de l'application de l'idée du droit à ce que nous appellerions aujourd'hui le domaine constitutionnel (désigné à la manière de Rousseau comme « droit politique ») :

Un État (*civitas*) est l'unification d'une multiplicité d'hommes sous des lois juridiques. Dans la mesure où ces lois sont *a priori* nécessaires, c'est-à-dire découlent naturellement des concepts du droit extérieur en général (non statutairement), sa forme est celle d'un État en général, c'est-à-dire d'un État *selon l'Idée*, tel qu'on conçoit qu'il doit être, d'après de purs principes du droit, et c'est cette Idée qui sert de directive (*norma*) à toute association réelle visant à former l'État² [...].

Christian Ferrié fait par ailleurs très justement remarquer que la question de la réalisation effective du modèle républicain exposé par Kant dans la *Doctrine du droit* est elle-même comprise comme « schématisation », à savoir, selon le sens que Kant confère à cette notion depuis la *Critique de la raison pure*, comme procédure d'application du concept à une matérialité sensible. Pour Kant, la politique devient essentiellement cela : schématisation de l'idée métaphysique de l'État républicain, c'est-à-dire, très concrètement, élaboration d'une politique réformatrice visant la « transformation du droit établi », de sorte qu'il se « conforme à l'idée même de droit dans les conditions historiques d'un État déterminé³ ». C'est en ce sens, on l'a vu, que l'on peut dire avec Christian Ferrié que la politique kantienne est une politique du droit, qui est elle-même, devons-nous ajouter, une politique procédurale du droit qui s'épuise dans l'application de son idée. Avec Kant, nous retrouvons par conséquent ce fil d'Ariane qui, de Platon jusqu'à lui, traverse l'histoire de la philosophie politique : la politique ne trouve son sens qu'à la condition de se déployer comme application du savoir

¹ Emmanuel Kant, « Introduction générale », in *Métaphysique des mœurs. Première partie : Doctrine du droit*, trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1988, [partie B].

² Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs. Première partie : Doctrine du droit*, op. cit., p. 195.

³ Christian Ferrié, *La politique de Kant. Un réformisme révolutionnaire*, op. cit., p. 169.

philosophique, à la différence notable que la surdétermination philosophique de la politique passe elle-même au crible du procéduralisme moderne.

1.2. Objections à la procéduralisation de l'universalité pratique et énoncé rétrospectif du problème interne de la philosophie politique postmétaphysique

Nous voyons bien à partir de l'exemple kantien que la critique de la métaphysique ne signifie pas la fin de la philosophie politique, mais bien sa transformation en fonction d'une évolution intime du concept de raison philosophique. Ce qui change, avec Kant, ce n'est pas l'intention fondamentale orientant la philosophie politique, mais la définition de la philosophie, qui s'émancipe d'une conception objectiviste des idéalités métaphysiques. En d'autres termes, dans un tel contexte postmétaphysique, le projet d'une objectivation institutionnelle de la raison demeure, bien que l'objet de la raison ne soit plus identifié aux essences considérées dans leur signification métaphysique (au sens précritique). Cependant, la procéduralisation de l'universalité pratique s'expose désormais au moins à l'une des trois objections suivantes, faisant ainsi de la philosophie politique aujourd'hui, au même titre que la philosophie en général, une discipline en crise permanente.

1.2.1. L'objection historiciste

L'objection historiciste consiste à montrer que les prétentions transcendantales de la raison pratique – et de la raison en général – sont des illusions qu'elle entretient sur elle-même. Selon une telle objection, les conditions d'énonciation du discours philosophique sont déterminantes pour son contenu, et il ne saurait y avoir par conséquent une détermination universelle et apriorique de la raison pratique, mais plutôt des formes circonstancielles de l'universalité. À l'époque moderne, le scepticisme académique est probablement la veine critique à laquelle il est possible de rattacher l'idée d'une objection historiciste de la conception transcendantale de la raison pratique, bien qu'il se soit agi pour les sceptiques avant tout de douter de l'aprioricité des idéalités métaphysiques, ou bien simplement de notre faculté de les connaître, plutôt que de faire valoir les facteurs historiques et contingents dans leur constitution par le sujet de la connaissance ou de la pratique. Chez Pierre Bayle, par exemple, si les critères cartésiens de la scientificité sont maintenus, les vérités pratiques sont présentées comme

seulement « probables », conduisant à un positionnement pratique en faveur de la tolérance¹. Plus qu'avec les sceptiques à proprement parler, c'est certainement Nietzsche, chez qui l'on retrouve néanmoins une perspective sceptique explicite², qui propose la critique la plus systématique de la raison en termes historicistes. Pour Nietzsche, les formes de l'universalité philosophique sont des formes parmi d'autres d'évaluation de la vie, des perspectives qu'il s'agit de rapporter à leur contexte d'énonciation, bien que leur spécificité soit de produire des formes de vie qui, pour ainsi dire, se retournent contre la vie elle-même.

Une seconde voie critique majeure de l'universalisme philosophique postmétaphysique est celle de la sociologie qui, sous différentes formes, entend exposer la genèse pratique de la catégorialité philosophique : de Durkheim aux enquêtes actuelles dans le domaine de la sociologie de la connaissance en passant par l'École de Francfort et le néokantisme de l'École de Marbourg (celle de Cassirer³, davantage que celle de Cohen), un véritable programme s'est établi, certes non concerté et non coordonné, qui consiste à montrer que les formes de l'universel sont ancrées dans les pratiques sociales.

Dans le domaine philosophique aujourd'hui, c'est dans la veine dite « poststructurale » que l'on retrouve les formes les plus exacerbées d'objections historicistes à l'universalisme philosophique. À tort, cependant, ces philosophies ont souvent été désignées comme relativistes, alors qu'un de leurs enjeux n'est pas tant de dissoudre toute prétention à l'universalité, que de reconstituer et de rendre intelligibles les procès par lesquels un régime d'universalité peut se constituer, tant dans son versant théorique que dans les effets pratiques qu'il peut induire. Par rapport à la critique sociologique de l'universalisme philosophique, la spécificité de ces philosophies est d'élaborer, nous le verrons tout au long de cette thèse, une critique « différentialiste » de l'universalisme philosophique, c'est-à-dire de proposer une

¹ Kristen Irwin, « The Implications of Bayle's Qualified Academic Scepticism for Moral Knowledge », in *Academic scepticism in the development of early modern philosophy*, éd. Plinio J. Smith, Sébastien Charles, Cham, Springer, 2017, p. 414-439.

² Patrick Wotling, « «L'Ultime scepticisme» ». La vérité comme régime d'interprétation », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 131, n. 4, 2006, p. 479-496. Nicola Panichi, « Nietzsche et le « gai scepticisme » de Montaigne », *Noesis*, 2006, p. 93-112.

³ Sur le rapport de Castoriadis à Cassirer : Mats Rosengren, « Making Sense – Cassirer, Castoriadis and the Embodied Production of Meaning », in *Bodies in Action and Symbolic Forms : Zwei Seiten der Verkörperungstheorie*, éd. Alex Arteaga, Marion Lauschke, Horst Bredekamp, Berlin/Boston, Akademie Verlag, 2012, p. 29-36.

conception antimétaphysique de l'universalisme faisant du concept de *différence* leur point central d'articulation.

1.2.2. *L'objection éthique*

L'objection éthique consiste à dire que la désubstantialisation éthique découlant de la conception procédurale de l'universalité pratique, corrélat de la critique de la conception objectiviste et idéaliste de la métaphysique, conduit à une forme dégradée de liberté, car inapte à produire la synthèse entre les motivations éthiques subjectives et les structures institutionnelles réformées du point de vue de l'idée formelle du droit. Il s'agit, en d'autres termes, de montrer que si un droit formel peut se prévaloir d'une certaine universalité, son formalisme, néanmoins, n'est pas suffisant pour établir les médiations pratiques nécessaires à l'engagement des individus en faveur d'une forme rationnelle d'universalité pratique. Bien entendu, il revient à Hegel d'avoir, le premier, systématisé une telle objection. Pour Hegel¹, la philosophie du droit ne saurait se contenter d'exposer l'idée métaphysique du droit, mais elle doit aussi inclure *dans son concept* les médiations historiques et institutionnelles par lesquelles elle devient un universel concret, c'est-à-dire une idéalité réalisée non seulement sur le plan du droit politique (constitutionnel), mais aussi, et surtout, au niveau des dispositions individuelles (ce qu'il désigne comme « patriotisme »). Il ne s'agit donc pas de restaurer une métaphysique précritique et de repenser la philosophie politique à partir d'idéalités métaphysiques telles que l'Idée du bien ou du juste, à la manière de Platon, mais de rétablir les médiations brisées par le criticisme pratique entre la « pureté » formelle du droit et les facteurs dits « anthropologiques » et « historiques ». Ainsi, dans son versant positif, l'objection éthique entend réélaborer les médiations pratiques par lesquelles les singularités accèdent à l'universalité, ce qui passe selon Hegel par une réflexion aiguë sur le rôle que les institutions doivent jouer dans la réalisation de l'universalité pratique : plutôt que matière à transformer à partir de l'idée du droit, l'institution devient le vaisseau par lequel l'idée abstraite de la liberté devient une réalité concrète et partagée par les individus. La spécificité de la critique hégélienne du formalisme kantien, comme l'a très bien montré É. Martin², est donc d'être un

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Flammarion, 1999.

² Éric Martin, *L'esprit des institutions : le problème de la médiation institutionnelle dans la théorie critique contemporaine*, Ph.D., University of Ottawa, 2013.

institutionnalisme, c'est-à-dire qu'elle consiste à faire de l'institution le pivot par lequel il est possible de penser le passage de l'exposition métaphysique de l'idée de droit à son effectivité concrète (la fameuse *Sittlichkeit* hégélienne). Cependant, l'objection éthique ne se présente pas nécessairement sous la forme d'un institutionnalisme fort à la manière de Hegel. Nous pouvons par exemple penser à la relecture honnethienne du concept de reconnaissance, qui propose de réinscrire le formalisme kantien à l'intérieur d'une relecture « intersubjectiviste » plutôt qu'institutionnaliste de la notion hégélienne d'éthicité¹. Mais nous pouvons aussi penser aux développements à l'intérieur de la théorie féministe du concept d'autonomie comme autonomie relationnelle, qui entend recontextualiser de manière critique la conception procédurale de l'universalité pratique en valorisant l'importance des procès de socialisation, notamment ceux pris en charge par les femmes et qui sont rendus invisibles dans les théories morales ou politiques, dans l'accès à l'autonomie². Outre ces développements de la critique éthique du formalisme moderne, une variante interne de l'objection éthique consiste non pas à dire, cette fois, que le formalisme moderne ne parvient pas à réaliser la liberté, mais qu'il entend réaliser, à son insu, une conception historiquement déterminée de la raison, à savoir celle de l'époque dans laquelle elle est élaborée, caractérisée par l'essor de la rationalité capitaliste, dont une des caractéristiques est précisément de fétichiser les formes abstraites de la raison à cause de son inscription contextuelle dans des pratiques monétaires basées sur le calcul. Il s'agit de dire que le formalisme est une éthique substantielle qui s'ignore. Nous pouvons trouver les bases d'une telle ligne critique dans la deuxième section de l'essai sur la réification de Lukács³, puis, plus tardivement, à l'intérieur de l'École de Francfort, notamment chez Alfred Sohn-Rethel⁴.

1.2.3. *L'objection politique*

L'objection politique peut être définie comme une variante spécifique de l'objection historiciste. Son argument principal consiste à dévoiler l'appartenance sociologique de celui

¹ Axel Honneth, *La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, 2008.

² Catriona Mackenzie et Natalie Stoljar (éd.), *Relational autonomy : feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self*, New York, Oxford University Press, 2000.

³ György Lukács, « La réification et la conscience du prolétariat », in *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, trad. Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Éditions de Minuit, 1960, p. 109-256.

⁴ Alfred Sohn-Rethel et Paul Wormser, *Travail intellectuel et travail manuel, une critique de l'épistémologie*, Mémoire de Master, Université de Rennes 1, 2015.

qui énonce la définition philosophique de l'universalité pratique. Il convient d'appeler cette objection « *politique* », et non pas simplement « sociologique », car la désignation de l'appartenance sociologique dans ce type de critique a pour fin principale d'exhiber les *intérêts politiques* qui se cachent sous le masque de l'énoncé philosophique de l'universel. Trouvant une de ses premières – et inoubliables – formulations dans la seconde partie du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de Rousseau, il revient néanmoins à Marx et à ses successeurs d'en avoir fait un schème critique central de la philosophie politique comme telle. En effet, s'il s'agissait, avec Rousseau, de proposer une critique interne de la conception jusnaturaliste, notamment hobbesienne, de la légitimation de l'État afin de la renouveler, il ne s'agissait pas encore de désigner la philosophie politique dans son entièreté, ainsi que les pratiques qui peuvent s'en réclamer, à la manière de Marx à partir de la *Question juive*, comme une activité idéologique camouflant des intérêts de classe. À partir de Marx, un des arguments principaux énoncés contre la philosophie politique est que l'universalité qu'elle entend fonder en raison n'est qu'une justification *a posteriori* de l'exploitation économique des classes subalternes, elle-même garantie et consolidée comme domination politico-juridique à travers l'appareil d'État. La première victime de cette critique politique est, on le sait, les droits de l'homme, qui, censés fournir les principes normatifs à partir desquels il devrait être possible d'évaluer la légitimité du droit positif, sont désignés par Marx comme droits de l'homme *bourgeois*, c'est-à-dire inaptes à garantir la visée d'universalité qu'ils sont pourtant censés garantir, leur substituant une politique sociale visant, non pas la réalisation d'une idéalité bourgeoise, mais l'égalisation des conditions économiques afin de réaliser, entre autres, des conditions universelles d'accession au procès de formation du droit. Un développement interne et fécond de cette critique marxienne de la philosophie politique, qui trouve d'ailleurs en Arendt un de ses représentants, est celle proposée récemment par Jacques Rancière dans *La Méésentente*, selon laquelle la torsion interne de la rationalité politique par le philosophe débouche sur une antipolitique, c'est-à-dire sur une forme de politique visant, paradoxalement, la neutralisation de toute politique par la recherche d'un consensus définitif et d'une totalisation de la vie politique d'après une norme préalable prescrite par la droite raison (qui est la raison que le philosophe définit comme rationnelle en fonction de sa conception de la rationalité comme primat de la théorie). En voulant devenir le « maître des législateurs », pour reprendre l'expression straussienne, le philosophe entend aussi régner sur

un peuple auquel il prétend avoir ôté toutes les raisons de contester la loi. L'histoire de la philosophie politique, en ce sens, peut être lue comme la rationalisation d'une volonté de dominer. Plus largement encore, cette critique politique de l'universalité pratique est devenue aujourd'hui un lieu commun (au sens de problématique partagée) de la théorie politique, en particulier dans les domaines des théories féministes et décoloniales. Dans un cas comme dans l'autre, les énoncés modernes de l'universalité pratique sont délégitimés en raison de l'enracinement sociologique de ceux qui les ont formulés : l'universalité pratique moderne devient une universalité masculiniste ou bien raciste, appelant dès lors une refondation de l'universalité pratique sur des bases inclusives et sensibles à la pluralité des appartenances sociologiques. Nous passons, pour reprendre l'expression de Diane Lamoureux, à la question de la construction d'un « pluriversel », et non à celle d'un universel¹.

*

L'ensemble de ces objections, malgré leurs différences internes, converge en un point précis : la reconstitution procédurale de l'universalité pratique, dont la philosophie kantienne est un point d'aboutissement en même temps qu'un nouveau point de départ, ne saurait constituer une réponse définitive à la détermination philosophique de l'universalité dans un contexte postmétaphysique. Car, si, pour la philosophie politique, la perte d'une référence métaphysique objective à partir de laquelle elle entendait déployer son activité la conduit à opter pour une voie procédurale, il s'avère que celle-ci s'expose, à son tour, à sa propre destitution, soit en raison de son ancrage historique, soit en raison de son incapacité à s'effectuer sous une forme concrète, ou soit encore en raison des suspicions qu'il est possible de formuler au sujet des intérêts politiques qui président à son énonciation. Ainsi, ce qui est en jeu pour la philosophie politique postmétaphysique n'est pas, comme nous venons de le voir, le projet comme tel d'une objectivation institutionnelle de la raison, mais sa capacité à justifier son propre concept d'universalité pratique indépendamment de toute référence à une idéalité métaphysique. Pour le philosophe, la disparition du fondement métaphysique est aussi la fragilisation de la visée d'universalité par laquelle il entend se démarquer de toute autre forme

¹ Dans une communication faite au colloque « Avenues et avenir de la subjectivation politique », Université McGill, 11 mai 2017, intitulée « Comment devient-on sujet politique ? ». On peut lire sur le thème des rapports entre identité et différence, Diane Lamoureux, *Fragments et collages. Essai sur le féminisme québécois des années 1970*, Montréal, Les Éditions du Remue-Ménage, 1986, p. 95-118.

de rationalité. La « fin de la métaphysique », moins qu'un effondrement, est – s'il nous est permis d'employer un tel néologisme – un « effondrement » appelant une fondation nouvelle, plus précisément une fondation postmétaphysique. C'est la raison pour laquelle le philosophe politique cherche, à chaque génération, à rebâtir un concept d'universalité pratique indépendamment de son instanciation métaphysique, tout en cherchant à maintenir cependant le primat et la priorité de sa conception de l'universalité pratique par rapport aux formes concurrentes d'universalité pratique. Pour le philosophe, la disparition du fondement métaphysique est une mise à nu dans la querelle des universaux pratiques, et il lui faut fourbir de nouvelles armes s'il veut triompher et s'imposer comme le « maître des législateurs ». C'est pourquoi une vue rétrospective sur la procéduralisation de l'universalité pratique nous permet de formuler la problématique générale de la philosophie politique postmétaphysique en ces termes et que nous énonçons en tête de cette sous-partie : *à quelles conditions est-il possible de maintenir un projet d'objectivation institutionnelle de la raison une fois disparus les fondements métaphysiques sur lesquels il se fondait ?*

2. La thèse. Le constructivisme et l'institutionnalisme postmétaphysiques de Cornelius Castoriadis

C'est à l'intérieur de ce cadre historique qu'il convient de réinscrire, parmi d'autres, l'intervention philosophique et politique de Cornelius Castoriadis. À l'instar de ses contemporains, Castoriadis hérite des coordonnées théoriques et pratiques découlant du recentrement subjectiviste et critique de la philosophie par Kant, ainsi que des impacts importants qu'il a occasionnés pour la philosophie jusqu'à aujourd'hui. À l'intérieur de ce contexte, qui est, pour employer l'expression kantienne au sujet de la métaphysique, un « *Kampfplatz* », la singularité de la position castoriadienne est d'avoir voulu renouveler et résoudre les problèmes postkantien à partir du point de vue de la création, elle-même entendue comme « création *ex nihilo* » de nouvelles formes, qui aurait été « occultée » dans l'ensemble de l'histoire de la philosophie en raison de ses présupposés métaphysiques. Ce faisant, Castoriadis a élaboré, d'un côté, une forme de « pluralisme ontopoïétique constructiviste », c'est-à-dire une philosophie aussi bien attentive à la créativité conceptuelle du philosophe qu'à la multiplicité irréductible des sources du sens, mais aussi, d'un autre côté, une reconstruction de la rationalité pratique comme créativité institutionnelle, c'est-à-dire posant comme critère de la rationalité pratique l'universalisation de la capacité à créer des médiations

institutionnelles. C'est la raison pour laquelle, nous le verrons en particulier dans la seconde section de cette thèse, la démocratie directe est pour lui la forme la plus rationnelle de régime politique, car elle est celle permettant une telle universalisation de la pratique instituante. Aussi est-ce pourquoi l'universalité pratique devient avec Castoriadis « effectivité du sens » de l'autonomie, proposant dès lors une synthèse audacieuse de l'institutionnalisme hégélien et de la critique radicale de la métaphysique. Avec Castoriadis, en d'autres termes, l'universalité pratique n'est plus une universalité de subsomption, à la manière de Kant pour qui l'autonomie politique se conçoit comme application déductive de l'idée de droit aux institutions, mais une universalité concrète (au sens hégélien) du « sens de l'autonomie ». Or, cette large entreprise de reconstitution de la philosophie et de la raison pratique à partir de la création se distinguerait malaisément d'approches semblables, notamment celle de Deleuze, si elle n'était pas elle-même immergée à l'intérieur d'un cadre théorique inédit, lui-même inscrit à l'intérieur de son ontologie pluraliste et antiréductionniste : la théorie de l'institution imaginaire de la société, souvent présentée comme l'apport principal de Castoriadis, mais qui n'est en fait qu'une partie très localisée, ce qui ne veut pas dire mineure, de son projet critique.

La thèse que nous défendons présente deux aspects. Le premier est exégétique, c'est-à-dire qu'il porte sur l'interprétation qu'il convient de proposer de l'œuvre de l'auteur nous intéressant. Le second est proprement philosophique, c'est-à-dire qu'il porte sur l'originalité et la place qu'il convient de donner à Castoriadis dans l'histoire de la philosophie en général, et de la philosophie politique en particulier. Car, en ayant élaboré ce que nous nommons un « constructivisme et un institutionnalisme postmétaphysiques », désignation de sa philosophie qu'il n'a pas lui-même endossée mais dans laquelle nous pensons qu'il aurait pu se reconnaître, Castoriadis propose en effet une solution raffinée et cohérente au problème de la constitution de l'universalité pratique dans un contexte postmétaphysique, ainsi qu'à celui du statut, de la place et de la définition qu'il convient de donner à la philosophie politique une fois destituées ses garanties métaphysiques.

La spécificité de l'approche castoriadienne tient donc à quatre facteurs thétiques principaux, qu'il convient d'approcher plus en détail un à un dès cette introduction :

1. Un retour critique sur l'histoire de la philosophie à partir du point de vue de la création comprise comme création « *ex nihilo* » de nouvelles formes ontologiques (2.1).

2. Une reconstitution constructiviste de la philosophie comme créativité conceptuelle à l'intérieur d'une ontologie pluraliste elle-même centrée sur la notion de création (2.2).
3. Une reconstitution « praxiste » de la raison pratique comme créativité institutionnelle (2.3).
4. L'élaboration concomitante de la théorie de l'institution imaginaire de la société, qui fournit le cadre théorique et problématique dans lequel les conditions et les finalités de la raison pratique sont pensées (2.4).

2.1. Les raisons d'une critique de la raison : création et « pensée héritée »

Nous proposons de réinscrire Castoriadis dans le temps long de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire à la fois dans l'histoire de la philosophie politique comprise comme projet d'objectivation institutionnelle de la raison et dans celle de la reconfiguration postmétaphysique de la conscience philosophique. Toutefois, ce n'est pas une réflexion sur le statut de la philosophie politique qui a été pour Castoriadis l'impulsion principale et explicite l'ayant amené à élaborer ses propres positions. Afin de réarticuler les problématiques de l'œuvre castoriadienne à la nôtre, il convient donc de commencer par énoncer les mobiles internes de la critique castoriadienne de la raison, ce qui nous permettra ensuite de recomposer les tâches qu'il assigne à la philosophie aujourd'hui en vue de son renouvellement, tant sur le plan théorique que pratique, et par conséquent de nouer notre propre problématique avec les siennes.

Comme l'indiquent Nicolas Poirier ou Philippe Caumières¹, le point de départ de la trajectoire critique castoriadienne – elle-même préparée par certains travaux philosophiques élaborés précédemment dans le cadre d'une thèse inachevée de doctorat² – est la critique immanente du marxisme et de Marx au sein de la division française du PCI dans l'immédiate après-guerre, puis dans les colonnes de *Socialisme ou Barbarie* entre 1948 et 1967. Partant

¹ Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis : création et institution*, Paris, Payot, 2011. Philippe Caumières, *Castoriadis : le projet d'autonomie*, Paris, Michalon, 2007. Pour une bonne synthèse de la trajectoire castoriadienne, plus datée, on peut lire : Brian Singer, « The Early Castoriadis : Socialism, Barbarism, and the Bureaucratic Thread », *Canadian Journal of political and Social Theory*, vol. 3, n. 3, 1979, p. 35-56. Brian Singer, « The Later Castoriadis : Institution Under Interrogation », *Canadian Journal of political and Social Theory*, vol. 4, n. 1, 1980, p. 75-101.

² Cornelius Castoriadis, *Histoire et création : textes philosophiques inédits, 1945-1967*, Paris, Seuil, 2009.

d'une critique de la thèse trotskyste selon laquelle l'État russe est un État ouvrier dégénéré au profit de celle selon laquelle il reproduit une division de classe de structure bureaucratique, Castoriadis aboutit, en passant par une redéfinition autogestionnaire d'inspiration conseilliste du socialisme, à une critique générale des présupposés philosophiques du marxisme et de Marx qui, elle-même, se répercute sur l'ensemble de l'histoire de la philosophie. Ce qu'il nous importe de souligner dans cette introduction, ces questions étant développées en détail dans notre chapitre IV, est l'orientation singulière de cet ensemble critique et ses enjeux. En effet, dès ses premiers textes jusqu'aux derniers de cette période (et même au-delà), il s'agissait pour Castoriadis de faire valoir la dimension « praxiste » de la pensée marxienne, contre les différentes manifestations de sa réification théorique ou pratique, c'est-à-dire le rapport particulier que Marx entendait faire valoir entre théorie et pratique, où la théorie se comprend aussi bien comme objectivation pratique que comme force pratique à proprement parler. Or, c'est en revalorisant cette dimension « praxiste » de la pensée marxienne contre ses réifications marxistes que Castoriadis débouche sur le point de la vue de la création comme foyer central autour duquel devraient se réarticuler la philosophie et la raison pratique. Qu'il s'agisse de sa critique des thèses trotskistes sur la nature du régime russe ou bien de celle des présupposés métaphysiques de la philosophie marxiste, Castoriadis déploie presque invariablement un argument semblable : la reconduction de la dichotomie entre théorie et pratique par les marxistes tient à l'incapacité de penser la créativité immanente des pratiques dans l'histoire. C'est la raison pour laquelle la critique du marxisme par Castoriadis se présente dans sa dernière phase comme une critique du nomologisme et du déterminisme de Marx dans le *Capital*, lequel, en ayant voulu dégager des « lois » de développement contradictoire du capitalisme, aurait occulté les pratiques et luttes effectives du prolétariat à l'intérieur de l'organisation capitaliste du travail, qui sont pourtant d'après lui les véritables ferments de la transition du capitalisme vers le socialisme. Ainsi, dans sa dernière phase de la critique immanente de Marx et du marxisme (vers le milieu des années 1960), Castoriadis voyait dans certains présupposés philosophiques, notamment l'ancrage de la pensée marxienne sur la dialectique hégélienne qu'il qualifie de « rationalisme intégral », des raisons profondes de l'occultation de la créativité pratique des masses prolétariennes et, par conséquent, de la réification de sa pratique sous la forme d'une bureaucratie partidariaire et, *in fine*, sous celle de la bureaucratie stalinienne.

La critique immanente du marxisme et de la pensée de Marx par Castoriadis aboutit donc à une thèse tranchée et marquée par le contexte politique de son temps : la bureaucratisation du mouvement ouvrier a pour une de ses origines principales les présupposés philosophiques, en particulier hégéliens, de la théorie par laquelle il entendait déployer sa pratique. C'est la raison pour laquelle la critique castoriadienne du marxisme s'achève sur la formulation d'une alternative aussi forte que claire : soit il est de la nature de la pratique de s'aliéner à ses propres objectivations théoriques, auquel cas la dégénérescence du mouvement ouvrier est une manifestation comme une autre du destin tragique de toute perspective révolutionnaire qu'aucune réforme théorique ne peut empêcher ; soit il est possible de redonner de nouvelles bases à une philosophie de la *praxis*, c'est-à-dire à la forme proprement révolutionnaire de la philosophie telle qu'elle avait été promise par le jeune Marx et traversant l'ensemble de son corpus. D'où cette déclaration d'intention bien connue des lecteurs de Castoriadis : « Partis du marxisme révolutionnaire, nous sommes arrivés au point où il fallait choisir entre rester marxistes et rester révolutionnaires¹. » C'est le second terme de cette alternative que Castoriadis a retenu et qui est l'impulsion principale de son œuvre jusqu'à ses derniers séminaires sur l'Athènes démocratique. Or, et c'est ce qui nous importe ici, il est apparu à Castoriadis que la réélaboration d'une telle théorie révolutionnaire, ou plus précisément des conditions pour l'élaboration d'une nouvelle forme de pratique révolutionnaire, avait pour condition une réévaluation des fondements sur lesquels s'est déployée l'histoire de la philosophie. La difficulté qu'ont eue Marx puis les marxistes à inclure dans leur propre pratique la créativité historique du prolétariat est, d'après Castoriadis, une forme particulière de l'incapacité de la philosophie jusqu'à maintenant à se représenter la création comme telle en raison de son ancrage sur une forme de rationalité qu'il appellera, nous le verrons, « ensembliste-identitaire ». Recroisant certains thèmes distinctifs de la critique nietzschéenne ou heideggérienne de la métaphysique, sans néanmoins que ces deux auteurs fassent partie de ses inspirations explicites, Castoriadis a ainsi été amené, à l'intérieur de sa critique immanente du marxisme, à formuler le projet ambitieux d'une critique de la philosophie dans sa totalité, alors identifiée comme « pensée héritée » afin de lui apposer le sceau infamant de l'occultation de la création. « Dans cette mesure, casser l'emprise de la logique-ontologie ensembliste-

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1999, p. 21.

identitaire sous ses divers déguisements est actuellement une tâche politique qui s'inscrit directement dans le travail pour la réalisation d'une société autonome¹. »

La première trajectoire critique de Castoriadis est donc avant tout celle d'un intellectuel militant à l'intérieur d'un groupe d'ultragauche et dont l'objet principal est le renouvellement du projet révolutionnaire. De ce point de vue, ses textes pourraient paraître anecdotiques à un lecteur que l'histoire de la théorie révolutionnaire n'intéresse pas. Cependant, au terme et tout au long de ce parcours critique, Castoriadis recoupe et répond manifestement aux problématiques majeures de la pensée postmétaphysique, de sorte que ses textes accèdent à une dignité que les historiens contemporains de la philosophie, en particulier français, peinent encore à lui reconnaître. Car ce que retrouve Castoriadis lors de sa querelle initiale avec l'orthodoxie stalinienne de son temps, puis dans son œuvre ultérieure, c'est bien, d'une part, la tâche *sui generis* de la définition de la rationalité philosophique dans un contexte postmétaphysique et, d'autre part, le problème de la détermination des fins et des moyens de la raison pratique indépendamment de toute fondation métaphysique. C'est pourquoi, au-delà de la querelle marxiste qui consiste, par exemple, à savoir quelle place il convient d'accorder à la dialectique hégélienne dans la compréhension du devenir historique, il se dessine dans l'approche par Castoriadis de Marx et du marxisme les lignes d'un projet ambitieux de critique et de refonte de la philosophie, ainsi que des modalités, des conditions et des fins de la raison pratique. À l'intérieur de ce contexte philosophique, la spécificité de Castoriadis, comme nous le verrons amplement, est, bien plus largement que la simple élaboration d'une théorie sociale centrée sur la notion d'imaginaire ou bien celle d'un concept de démocratie directe, d'avoir soutenu la thèse selon laquelle les tâches de la philosophie aujourd'hui, si elle veut se hisser à la hauteur des enjeux de son époque, est de considérer et d'inclure ce qu'elle a pourtant toujours rejeté dans ses marges, à savoir le « fait de la création » compris dans sa plus grande radicalité comme création *ex nihilo* de nouvelles formes de l'être.

2.2. Philosophie et création : vers un pluralisme ontopoïétique constructiviste

L'ensemble de la première partie de cette thèse sera consacré à circonscrire ce que Castoriadis entend par « création », de même qu'il visera à comprendre la critique qu'il

¹ Cornelius Castoriadis, « La logique des magmas et la question de l'autonomie », in *Les carrefours du labyrinthe. 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1999, p. 481-523, [p. 516].

propose, tant dans ses versants négatifs que positifs, de l'histoire de la philosophie. Nous nous limiterons donc, dans le cadre de cette introduction, à énoncer, d'une part, les tâches assignées par Castoriadis à la philosophie aujourd'hui et, d'autre part, les lignes directrices de l'interprétation que nous en proposons comme « pluralisme ontopoïétique constructiviste ».

2.2.1. Le « fait de la création » et les tâches de la philosophie aujourd'hui

Selon Castoriadis, la tâche générale à laquelle doit s'atteler la philosophie aujourd'hui est la refonte de l'ontologie et de la théorie de la connaissance à partir d'une cosmologie de la création, c'est-à-dire à partir de l'idée de l'universalité ontologique et immanente de la création, elle-même comprise comme succession immotivée dans le temps de redéterminations formelles. En d'autres termes, la tâche principale de la pensée aujourd'hui doit être de se reconstruire en dehors du principe premier de la « pensée héritée », à savoir le principe de « détermination » comme immanence des déterminations du langage à l'être. Dans son séminaire sur *Le Politique* de Platon, il énonce :

Peut-on sortir de ce cercle [Castoriadis parle ici du rapport de co-implication circulaire dans l'histoire de la philosophie entre ontologie, théorie de la connaissance et cosmologie] ? À mes yeux, on peut en sortir dans la mesure où la question de l'être est à reprendre, où il y a un autre champ de la pensée qui englobe ce cercle hérité. Et la condition pour en sortir est de casser cette idée centrale qui tient ensemble ces grandes pièces, ces trois arcs de la circonférence du cercle hérité. Il faut casser l'idée de la détermination, c'est-à-dire de l'être comme être déterminé, et revoir que l'être est création¹ [...].

Cette tâche générale est spécifiée sous la forme de deux tâches particulières : 1/ la reprise de l'ontologie à partir de la création ; 2/ la reprise de la théorie de la connaissance à partir de la création.

Une reprise de l'ontologie à partir de la création. – C'est à l'intérieur d'une réflexion sur l'histoire de la science que sont problématisés plus précisément les termes d'une telle tâche ontologique. Dans « Science moderne et interrogation philosophique² », Castoriadis souligne que le développement des sciences a mis en crise leurs propres fondements logico-ontologiques, ce qui appelle, par conséquent, un renouvellement de la réflexion ontologique. En ce qui concerne les mathématiques, Castoriadis rappelle quels ont été les impacts des recherches russelliennes, hilbertiennes et gödeliennes sur la théorie des ensembles et

¹ Cornelius Castoriadis, *Sur « Le politique » de Platon*, Paris, Seuil, 1999, p. 106.

² Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », in *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1986, p. 191-285.

l'axiomatisation des mathématiques : les mathématiciens ont découvert l'indécidabilité des fondements de la mathématique, qui semblait pourtant jouir depuis sa naissance du privilège de la certitude de ses fondements et qui, de ce fait, avait pu servir de modèle à la philosophie et aux sciences de la nature plus tardivement. La situation de la physique n'est pas plus à envier, puisque les développements de la physique contemporaine sous la forme de la physique quantique et de la construction de la théorie de la relativité générale équivalent au bouleversement des fondements catégoriels de la physique classique. Les physiciens, par exemple, ont dû reprendre les conceptions newtoniennes de l'espace-temps absolu, de même qu'ils ont dû reconsidérer la valeur scientifique de l'acte expérimental en découvrant que l'observateur est lui-même une variable déterminante pour le phénomène observé. Plus inquiétant encore : la physique quantique demande aux physiciens d'admettre que les lois de la physique classique ne valent pas universellement, notamment dans le domaine de l'infiniment petit. Globalement, ce qui est ainsi en crise profonde du fait du développement immanent et autonome des sciences, c'est l'image de la science que nous héritons de son développement classique à partir de la Renaissance, c'est-à-dire la science galiléenne. Ce qui s'est décomposé dans sa totalité est le programme scientifique selon lequel le sujet scientifique constitue son savoir nomologique dans le cadre d'une objectivité existante en soi, dans un référentiel spatio-temporel identique et évident pour tous, sur la base de catégories abstraites univoques et universelles. C'est la décomposition de la *mathesis universalis*, c'est-à-dire d'une science universelle dont le langage commun est la mathématique, laquelle permettrait d'exprimer des lois naturelles universelles dans une perspective cumulative et progressive. En bref, la crise de la catégorialité scientifique moderne est aussi une crise de l'ontologie qui en découle. C'est en ce sens que Castoriadis peut dire que la crise de la science possède une « portée ontologique » : admettre la crise de la catégorialité scientifique, c'est ouvrir la voie à une réflexion renouvelée sur les caractères d'une totalité ontologique qui ne se laisse visiblement pas enfermer dans les carcans de la science moderne. Ainsi, dans les dernières pages de « La “fin de la philosophie” ? » (1986-1989), Castoriadis écrit clairement que la crise de la science demande de reprendre sérieusement la question ontologique, dont la voie avait été fermée par le criticisme kantien et la réorientation de la philosophie vers une théorie

¹ Cornelius Castoriadis, « La “fin de la philosophie” ? », in *Les carrefours du labyrinthe. 3, Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 281-306.

formelle des conditions de la connaissance. La première tâche que doit relever la pensée aujourd'hui est donc la suivante : reprendre la question ontologique en considérant, d'une part, les limites historiques auxquelles se sont heurtés les fondements logiques et ontologiques de la pratique scientifique dans l'histoire de l'homme et, d'autre part, l'adéquation ontologique partielle de ces mêmes fondements.

L'assignation d'une telle tâche à la philosophie requiert de se positionner en fonction de trois enjeux internes de l'histoire de la philosophie postkantienne. Il faut d'abord justifier les raisons pour lesquelles nous devrions revenir sur l'exclusion par Kant de l'ontologie en dehors du domaine de la science (ce que fait Castoriadis, comme nous venons de le voir, par l'appréciation des conséquences de la crise de la science). Ensuite, le retour à un stade apparemment précritique ne doit pas déboucher sur une restauration des fondements de la métaphysique héritée de Platon et d'Aristote. Enfin, la reformulation d'une ontologie au-delà de la métaphysique doit se démarquer de la solution heideggérienne, en particulier en se distanciant de la problématique de la « différence ontologique ». Car, pour Castoriadis, la solution heideggérienne ne laisse aucune place au social et à l'histoire comme domaines *sui generis* de l'être, de même qu'elle travaille sur la base d'une distinction qu'il juge illégitime entre l'« être » et l'« étant ». La solution castoriadienne, comme nous le verrons, sera ce que nous appelons le « pluralisme onto-poïétique constructiviste ».

Une reprise de la théorie de la connaissance à partir de la création. – Néanmoins, si la reprise de la question ontologique est une tâche prioritaire de la pensée aujourd'hui, elle n'aurait aucun sens si elle n'était pas immédiatement articulée à une seconde tâche, qui est de produire une théorie poïétique de la connaissance. Aussi le rejet de l'identification kantienne de la philosophie à la théorie de la connaissance ne signifie-t-il pas l'identification contraire de la philosophie à la seule ontologie. La philosophie doit aussi bien être ontologie que retour réflexif sur les conditions de possibilité de la connaissance de l'être.

Si nous philosophons (ou même « pensons le sens de l'Être »), nous devons nous demander : qui est ce « nous » et qu'est-ce qu'il est ? Qui et que suis-je, lorsque je cesse d'être simplement un *Dasein* et commence à réfléchir la question : qui et que suis-je *qua Dasein*¹ ?

Cette tâche va aussi se diviser en une série de tâches subséquentes : 1/ il faudra repenser le sujet de la connaissance et de la pratique en tant que sujet individuel créateur ; 2/ repenser le

¹ *Ibidem*, p. 302.

sujet de la connaissance et de la pratique en tant qu'il est un sujet socialisé par et dans une société se créant elle-même dans l'histoire. Il s'agit, dans les deux cas, d'historiciser le sujet transcendantal kantien à partir d'une conception particulière de la temporalité, à savoir la temporalité comme successions immotivées de nouvelles déterminations formelles. La singularité de la position de Castoriadis à l'intérieur des critiques historiques et sociologiques du sujet kantien, nous le verrons notamment dans le chapitre III, est non seulement de passer par le concept de création, mais aussi par celui d'imagination radicale comme siège anthropologique de la création.

1. C'est dans un rapport complexe au criticisme kantien que Castoriadis définit les enjeux de sa propre théorie de la connaissance. Il veut, d'un côté, maintenir la perspective criticiste selon laquelle il n'y a de connaissance possible qu'à partir d'une constitution apriorique de l'expérience par le sujet, mais il entend, d'un autre côté, réarticuler la thèse criticiste à une ontologie de la création dans laquelle le sujet crée lui-même ses propres déterminations aprioriques. C'est la raison pour laquelle, comme nous le verrons plus en détail, la question de la place et de la nature de l'imagination dans la connaissance scientifique, et plus largement dans la question de la constitution de l'expérience par le sujet individuel, joue un rôle si important dans l'épistémologie castoriadienne. L'imagination radicale chez Castoriadis est ce par quoi le sujet de la connaissance s'historicise, et c'est pourquoi il donne à la pensée comme tâche de penser l'imagination au-delà de son occultation et de son recouvrement par la « pensée héritée ».

Pour autant, et il s'agit d'un enjeu en partie lié à l'époque à laquelle Castoriadis s'exprime, la critique du criticisme kantien à partir de la notion d'imagination radicale n'a pas pour fonction de destituer le sujet de sa fonction philosophique, comme cela avait pu être le cas dans les critiques du sujet découlant du structuralisme lévi-straussien ou bien de sa critique nietzschéo-heideggérienne. La tâche de la critique du sujet est de lui redonner toute sa place, tout en considérant, ce qui est un héritage que Castoriadis assume explicitement de Freud et de

Nietzsche¹, que le sujet n'est pas entièrement présent à lui-même lors de son autoconstitution.

2. Pour Castoriadis cependant, il est exclu que l'on puisse penser, comme l'a fait selon lui la grande majorité des philosophes avant lui, le sujet de la connaissance et de la pratique sans prendre en considération le fait qu'il est un sujet socialisé et historique. Une des tâches de la philosophie doit non seulement être de penser l'origine sociale des catégories de la connaissance, mais aussi, et surtout, la modalité particulière de la genèse sociale des catégories, qui est celle de la création *ex nihilo* par l'« imaginaire social instituant ».

Aussi le projet philosophique de Castoriadis entretient-il un dialogue, non seulement avec l'ensemble de l'histoire de la philosophie, mais aussi avec l'ensemble des sciences sociales ou, pour cette question particulière, avec les sociologies qui, à l'instar de celles de Durkheim ou de Marx, ont prétendu instruire les problèmes de la philosophie. Castoriadis, en d'autres termes, entend reprendre dans la perspective de sa propre ontologie de la création une des thèses distinctes de la sociologie depuis sa naissance, à savoir la détermination sociale de la pratique et du savoir. La question et la nature de l'imaginaire social deviendront les enjeux à partir desquels se cristallisera la résolution des tâches que Castoriadis assigne à la pensée, puisqu'elles lui permettent à la fois de rendre compte de la thèse sociologique d'une origine sociale des catégories, tout en se distinguant à l'intérieur de la tradition sociologique.

2.2.2. Vers un pluralisme ontopoïétique constructiviste

En ce qui concerne la philosophie de Castoriadis, notre thèse exégétique est qu'il est possible de l'interpréter comme un « pluralisme ontopoïétique constructiviste ». La première partie de cette thèse est consacrée à la démonstration de cette interprétation et à l'exposition des différentes facettes de la position philosophique castoriadienne. Aussi suffira-t-il d'indiquer dans cette introduction les nœuds de notre argumentaire, mais surtout les raisons principales qui nous ont fait choisir une telle appellation, qui, nous en sommes conscients, peut

¹ *Ibidem.*

surprendre – ne serait-ce que par le sacrifice de l'élégance stylistique à la rigueur terminologique qu'elle représente.

La première partie de notre appellation indique qu'il s'agit d'un « pluralisme ontopoïétique ». Le point de départ de cette position philosophique est la critique négative des fondements métaphysiques de l'histoire de la philosophie. Dans sa critique de la « pensée héritée », en effet, Castoriadis avance la thèse selon laquelle la pensée gréco-occidentale s'est créée sur la base d'une opération involontaire, à savoir la surdétermination de la raison par une partie restreinte de la rationalité, celle dite « ensembliste-identitaire ». Or, une des conséquences d'une telle universalisation du sens ensembliste-identitaire, nous le verrons dans les chapitres I et II, est la création d'une ontologie qui lui est adéquate : pour la « pensée héritée », l'être est à l'image de la rationalité ensembliste-identitaire, ce qui conduit à l'occultation de la création et de la pluralité interne de l'être et de ses registres organisationnels, chacun d'entre eux étant irréductible au simple sens ensembliste-identitaire. C'est contre une telle image de l'être que Castoriadis va élaborer une conceptualité ontologique positive et que l'on peut désigner comme « pluralisme ontopoïétique ». Il s'agit, dans un premier temps, d'un « pluralisme », car un des premiers soucis de Castoriadis est de restituer la pluralité, et surtout l'irréductibilité, des différents niveaux d'être. Un des concepts principaux de Castoriadis à cette fin, nous le verrons, est celui de « strate », qu'il insère par ailleurs dans une typologie cosmologique de la stratification (chapitre III). Or, ce pluralisme ontologique n'aurait rien de spécifique et ne ferait que réactiver une conception régionaliste de l'être déjà présente chez Aristote s'il n'était pas lui-même articulé à une autre thèse, à savoir celle du caractère poïétique de chacun des « domaines » de l'être. Car il ne suffit pas de dire que l'être est divisé en « strates », il faut aussi dire que chacune d'entre elles présente des modalités spécifiques d'autoaltération et de création internes de nouvelles formes organisationnelles. Les concepts les plus connus de Castoriadis tels que ceux de « chaos », de « magma », d'« à-être », d'« imaginaire radical », etc., visent à penser, au-delà d'une simple intuition ou compréhension infrarationnelle, non seulement le caractère créateur de l'être, mais la pluralité de ses registres créateurs. Il s'agit, comme nous le présentons dans notre chapitre II, de donner une positivité ontologique à la création sans passer par le détour d'une assignation originaire comme, par exemple, l'« élan vital » bergsonien. C'est donc cette cosmologie régionaliste au sein de laquelle le concept de création joue un rôle de premier plan que nous avons voulu désigner

comme « pluralisme ontopoïétique » et qui représente d'après nous le mieux la position ontologique de Castoriadis.

Mais plutôt que le « pluralisme ontopoïétique », c'est la désignation de l'épistémologie castoriadienne comme « constructiviste » qui peut surprendre, notamment en raison de la proximité existant entre les différentes formes de constructivisme épistémologique et le postmodernisme philosophique, courant de pensée dont Castoriadis entendait se distancier. Si un Gilles Deleuze pouvait définir explicitement la philosophie comme activité constructiviste¹ et s'il est désormais acquis qu'un Michel Foucault peut être intégré avec un Thomas Kuhn dans la grande famille de ces épistémologies², il paraît malaisé d'y placer Castoriadis en raison de ses positionnements philosophiques explicites et de la place primordiale qu'occupe la réflexion ontologique dans son œuvre. Un des enjeux internes de notre thèse vise justement à montrer le contraire, c'est-à-dire que Castoriadis appartient à une telle famille philosophique. À l'intérieur de cette grande famille, sa spécificité est toutefois d'avoir repris les questions épistémologiques à partir du point de vue de la création, mais aussi d'avoir insisté sur le problème de l'« extériorité » de l'activité du sujet connaissant, problème qu'il reprend aussi à partir du point de vue de la création – réactivant en fait un vieux problème qui naît avec la distinction kantienne entre phénomène et chose en soi. D'où notre désignation de la philosophie castoriadienne comme « pluralisme ontopoïétique constructiviste » afin d'insister sur cette part proprement ontologique de la philosophie castoriadienne, qui ne doit pourtant pas occulter, à son tour, la dimension résolument constructiviste qu'il donne à la théorie de la connaissance.

Bien entendu, un tel effort de dénomination se heurte au simple problème de la définition du « constructivisme³ ». Si le « constructivisme » est une des positions épistémologiques qui,

¹ « La philosophie est un constructivisme, et le constructivisme a deux aspects complémentaires qui diffèrent en nature : créer des concepts et tracer un plan. » Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 2005, p. 39.

² Ian Hacking, *The social construction of what ?*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1999.

³ Castoriadis ne se disait pas constructiviste, pour un raison simple : il récuse l'identification de la philosophie au seul moment épistémologique. Il écrit « Nous disons : il y a réflexion/élucidation, qui se préoccupe de l'être/étant et se demande ce qui lui appartient vers soi et ce qui lui appartient en tant qu'il est pour nous – soit, du fait que nous le réfléchissons. Cette formulation affirme qu'il est impossible de séparer réflexion de l'être et réflexion des étants, comme il est impossible et *sinnwidrig* de séparer réflexion de l'être et "théorie de la connaissance" (Kant, et ses rejetons jusqu'à nos jours). » Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », in *Les carrefours du labyrinthe. 5, Fait et à faire*, Paris, Seuil, 2008, p. 9-98, [p. 10]. C'est pourquoi nous spécifions la position philosophique de Castoriadis comme pluralisme ontopoïétique constructiviste, notamment afin de souligner qu'il s'agit d'établir

dans le domaine des sciences sociales notamment, est devenue, aujourd'hui, presque majoritaire, il reste qu'il n'existe aucun consensus sur sa définition. La difficulté majeure à laquelle se heurte toute définition du constructivisme est la multiplicité des champs disciplinaires faisant usage de la notion de « construction » afin de spécifier leurs épistémologies ou leurs pratiques, ainsi que la multiplicité de ses origines intellectuelles¹. Comme le rappelle J.-L. Le Moigne, le constructivisme a tout d'abord été le nom d'une position à l'intérieur de la querelle des fondements en mathématiques. Contre les « formalistes », les constructivistes proposaient une conception artificialiste des fondements des mathématiques, battue en brèche, ce qui a ouvert la voie, dans un premier temps, à une réappropriation exclusivement esthétique de ce concept par l'avant-garde révolutionnaire soviétique. Toujours selon J.-L. Le Moigne, il faut attendre les recherches de J. Piaget en épistémologie génétique pour que soit élaborée une véritable position « constructiviste » en épistémologie² (même si, faut-il ajouter, elle a été préparée par des auteurs comme Vygotsky). Piaget, en effet, s'est proposé d'étudier les procès développementaux par lesquels se constituent non seulement l'objectivité, mais aussi, et surtout, les formes élaborées d'objectivité scientifique. Pour l'essor du paradigme constructiviste, un des apports principaux de Piaget a été la formalisation d'une thèse « phénoménologique », à savoir le caractère

un rapport d'un certain type entre ontologie et épistémologie à partir du point de vue de la création. Il reste, comme la citation précédente l'indique, qu'il y a un moment épistémologique chez Castoriadis, qui correspond à l'élucidation des formes de la subjectivité connaissante (le « pour-soi »). C'est à ce niveau que se situe son constructivisme. Ceci souligné, nous ne sommes pas les seuls à interpréter l'épistémologie de Castoriadis en ce sens, même s'il s'agit d'une tendance très minoritaire, sinon inexistante, dans les études castoriadiennes. Il est possible de se référer à la recension de *L'imaginaire radical* de Nicolas Poirier par Richard Sobel, dans lequel il propose de désigner Castoriadis comme constructiviste. L'interprétation de Sobel reste néanmoins très limitée, puisqu'elle ne se déploie que dans la cadre de la recension de l'ouvrage de N. Poirier, où la thèse d'un Castoriadis constructiviste n'est pas avancée explicitement. Cf. Richard Sobel, « Pour un constructivisme radical et intégral : Cornélius Castoriadis », *L'Homme & la société*, vol. 155, 2005, p. 195-201. On trouve également une interprétation de la philosophie castoriadienne comme constructiviste chez Yannis Stavrakakis. Cf. Yannis Stavrakakis, « Creativity and its Limits: Encounters with Social Constructionism and the Political in Castoriadis and Lacan », *Constellations*, vol. 9, n. 4, 2002, p. 522-539. Cependant, en situant son analyse critique sur le terrain de la comparaison Castoriadis/Lacan, l'interprétation de Y. Stavrakakis reste limitée : il ne redéploie pas les rapports entre constructivisme et institutionnalisme chez Castoriadis, de même qu'il ne redéveloppe pas sa problématique ontologique. Or, c'est la double relation du constructivisme castoriadien aux questions ontologiques et politiques qui fait sa spécificité dans le champ des pensées constructivistes.

¹ On peut lire sur ce sujet, le second chapitre du livre de Razmig Keucheyan, *Le constructivisme : des origines à nos jours*, Paris, Hermann, 2007.

² Jean-Louis Le Moigne, *Le constructivisme. Des fondements*, vol. 1, Paris, ESF Éditeur, 1994, p. 10-11.

dialectique de l'objectivité et de la subjectivité dans le procès de construction de la réalité par le sujet.

L'intelligence (et donc l'action de connaître) ne débute ainsi ni par la connaissance du moi ni par celle des choses comme telles, mais par celle de leur interaction ; c'est en s'orientant simultanément vers les deux pôles de cette interaction qu'elle organise le monde en s'organisant elle-même¹.

Outre les versions les plus analytiques du constructivisme, notamment représentées par des auteurs tels que Quine ou Goodman après le positivisme logique d'un Carnap², une étape importante dans l'élaboration d'une conception constructiviste de la science est représentée par les travaux de Berger et Luckmann³, qui ont significativement contribué à la systématisation de la variante sociologique du constructivisme, préparée par Durkheim et d'autres⁴, selon laquelle il convient de reprendre les questions épistémologiques à l'intérieur d'une interrogation sociogénétique. Aujourd'hui, c'est sans aucun doute le constructivisme de Bruno Latour qui est sa forme la plus diffusée en raison de certains de ses ancrages institutionnels (en premier lieu l'École des Mines⁵). Au-delà de ces contributions doctrinales singulières, il convient de considérer l'ensemble des pratiques constructivistes à l'intérieur de champs disciplinaires localisés : sciences de l'éducation, de la gestion, de l'information, de la communication⁶, etc. Du fait de la très grande diversité des épistémologies constructivistes, on construira donc ici une « image » du constructivisme, qui nous servira de point de repère artificiel afin de situer la singularité de la perspective castoriadienne. Plutôt qu'une définition précise, qui enfermerait la réalité dynamique des pratiques constructivistes, nous proposons par conséquent de réunir les épistémologies constructivistes autour de cinq axes communs :

1. *Un héritage kantien commun*. Comme l'indique Ian Hacking, les épistémologies constructivistes se logent toutes dans la « maison de Kant⁷ ». Le présupposé de

¹ Jean Piaget, cité dans Jean-Louis Le Moigne, « Les hypothèses fondatrices des épistémologies constructivistes », in *Les épistémologies constructivistes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 67-90.

² Ian Hacking, *The social construction of what ?*, op. cit., p. 41-43.

³ Peter Ludwig Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, trad. Pierre Taminiaux, Paris, Meridiens Klincksieck, 1986.

⁴ Lire, à ce sujet, l'introduction de Berger et Luckmann, *ibidem*.

⁵ Razmig Keucheyan, « L'imagination constructiviste. », *L'Année sociologique*, vol. 58, n. 2, octobre 2008, p. 409-434.

⁶ Jean-Louis Le Moigne, *Le constructivisme. Épistémologie de l'interdisciplinarité*, vol. 2, Paris, ESF Éditeur, 1994.

⁷ Ian Hacking, *The social construction of what ?*, op. cit., p. 40-49.

toutes les approches constructivistes est en effet identique à celui qui est aux fondements du criticisme kantien, à savoir qu'il n'y a de philosophie que transcendantale.

2. *Artificialité et historicité de l'apriorité.* Si le constructivisme est une philosophie transcendantale, il n'adopte cependant pas la perspective anhistorique du kantisme originaire. Le constructivisme est une forme historique de criticisme, c'est-à-dire qu'il est une philosophie qui s'interroge sur les procès de formation de la conceptualité à valeur transcendantale. Mais une des spécificités du constructivisme est de penser le caractère historique de la connaissance selon un registre artificialiste. Pour les constructivistes, la constitution de la phénoménalité par le sujet, si elle n'est pas nécessairement volontaire et consciente, est néanmoins une opération artificielle et contingente, ce qui revient à dire qu'il n'y a pas, à l'inverse de l'hégélianisme, de nécessité historique dans la succession des formes aprioriques de détermination de la phénoménalité. C'est une des raisons pour lesquelles, comme le remarque R. Keucheyan, les constructivistes valorisent une conception processuelle et antiessentialiste de la connaissance et de la réalité : « L'un des aspects de l'anti-essentialisme constructiviste consiste à mettre en avant les "processus de formation" des objets étudiés. Selon les constructivistes, l'histoire participe de l'existence de tout objet, qu'il soit social ou matériel. Cela revient à dire que tout objet est justiciable d'une analyse historique, ou encore que tout objet *est* historique. Cette idée est clairement anti-essentialiste, car dans le raisonnement constructiviste, les essences sont forcément « a-historiques¹ ». » À ce titre, le constructivisme est une formation épistémologique en plein accord avec le contexte postmétaphysique dans lequel il se situe, puisqu'il s'agit de penser les procès de formation des identités à travers l'activité autonome de la pensée, et non l'accord de celui-ci à des idéalités sur lesquelles elle devrait régler son activité. La double dimension historiciste et artificialiste des épistémologies constructivistes est la raison pour laquelle elles trouvent un lieu d'accueil privilégié dans la sociologie et les différentes sciences de la culture (*cultural studies*), qui, chacune à leur façon,

¹ Razmig Keucheyan, « L'imagination constructiviste. », *op. cit.*

fournissent des outils conceptuels afin de penser l'historicité de la raison et la variation des « images du monde ».

3. *Dialecticité de la subjectivité et de l'objectivité.* Par rapport au criticisme kantien dont il hérite, le constructivisme se distingue par l'accent qu'il met sur l'interaction entre la subjectivité constituante et l'objectivité constituée. Le constructivisme s'intéresse prioritairement, comme le montre bien la citation précitée de Piaget et que Le Moigne désigne comme un véritable fondement constructiviste, aux relations dynamiques entre sujet et objet dans et par lesquelles le sujet redétermine les médiations conceptuelles au contact de l'objet. Il s'agit de penser les procès de construction de l'objectivité, ce qui ne peut être fait qu'à condition de penser la « réaction » de l'objectivité à l'intérieur même de son mécanisme d'objectivation, laquelle pousse en retour le sujet à adapter et modifier les principes de sa connaissance.
4. *Une problématisation de la complexité.* Un problème sur lequel débouchent assez naturellement les épistémologies constructivistes est celui de la totalité ou, plus précisément, celui du maintien des singularités isolées par l'activité scientifique à l'intérieur de la totalité. Car, si l'être advient à la pensée par la constitution de concepts, il reste à savoir comment il est possible de maintenir la singularité de ses composantes à travers un schème logique unificateur. C'est pourquoi un quatrième aspect distinctif des épistémologies constructivistes, surtout mis en valeur par un auteur comme E. Morin¹, est celui de la modélisation des médiations entre les différents niveaux conceptuels construits par le sujet de la connaissance. Il s'agit, dès lors, de penser la « complexité », c'est-à-dire la totalité une fois admis qu'il n'existe aucun schème logico-ontologique qui permettrait de l'exprimer sans réduire au silence et occulter la spécificité de ses composantes internes. Bref, il s'agit de penser l'unité de la science dans un contexte postmétaphysique où, d'une part, il n'est plus possible de la fonder sur une unité métaphysique de l'être et où, d'autre part, l'activité scientifique se donne comme multiplication de discours locaux et incommensurables.

¹ Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Éd. Points, 2014. Ali Aït Abdelmalek, « Edgar Morin, sociologue et théoricien de la complexité », *Sociétés*, vol. 86, n. 4, 2004, p. 99-117.

5. *Un intérêt pratique.* Comme le souligne bien R. Keucheyan dans sa lecture de I. Hacking, les épistémologies constructivistes sont orientées par des intérêts pratiques, en particulier des intérêts politiques¹. Il ne s'agit pas seulement de considérer que la phénoménalité découle de la position artificielle du concept, mais que la constitution de la phénoménalité engendre des effets pratiques qu'il peut être justifié de changer par une intervention dans le domaine conceptuel.

Ce sont donc ces différents éléments distinctifs des épistémologies constructivistes que nous allons retrouver chez Castoriadis et qui permettent de le désigner comme un « constructiviste » (chapitre III). Notre méthode, afin de démontrer une telle thèse, ne consistera pas à « plaquer » ces axes sur la pensée de Castoriadis, mais à procéder à un commentaire interne de son œuvre à partir duquel il sera possible de les voir émerger. C'est donc par une compréhension immanente de l'œuvre que nous déboucherons sur son appréciation comme « constructivisme », plus précisément comme « pluralisme ontopoïétique constructiviste ». Comme notre appellation le suggère, nous insisterons sur le fait que l'apport de Castoriadis est de proposer une version poïétique du constructivisme, c'est-à-dire une forme de constructivisme qui insiste sur la dimension résolument créatrice du sujet de la connaissance et de l'être qu'il inspecte, ce qui l'amène à proposer une image originale de l'activité scientifique comme pratique créatrice au contact d'une objectivité elle-même créatrice. Ce faisant, Castoriadis propose une philosophie dont la valeur est, comme l'a bien souligné Nicolas Piqué², avant tout heuristique, c'est-à-dire qu'elle vise moins à fournir une dogmatique qu'à ouvrir la science à sa propre créativité.

2.3. Raison pratique et création : vers un institutionnalisme postmétaphysique

La seconde partie de cette thèse est consacrée à la philosophie pratique de Castoriadis. À l'instar de ce qui précède, nous nous contenterons de restituer dans ce qui suit immédiatement les tâches assignées par Castoriadis à la raison pratique, ainsi que les motifs qui justifient la dénomination de ses positions comme « institutionnalisme postmétaphysique ».

¹ Razmig Keucheyan, *Le constructivisme : des origines à nos jours*, op. cit., p. 68-69.

² Nicolas Piqué, « Discontinuité et rupture chez C. Castoriadis : le cercle de la création », in *Temps, temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, éd. Thibault Tranchant, Stéphane Vibert, Québec, Presses de l'Université Laval, à paraître.

2.3.1. Les tâches de la raison pratique aujourd'hui : crise(s) et créativité pratique

De sa formation marxiste, Castoriadis hérite un trait réflexif singulier dans le domaine de la philosophie pratique : c'est toujours au contact d'une situation critique que sa pensée s'élabore. Déjà, dans les années 1940, il écrit ses textes comme réponse à la crise interne de la théorie marxiste qu'engendre le problème de la définition du régime soviétique¹. Lors des deux décennies suivantes, c'est-à-dire lors de la période que couvrent les écrits de *Socialisme ou Barbarie*, c'est explicitement en réponse à la crise globale du marxisme² et des pratiques du mouvement ouvrier que Castoriadis énonce ses thèses sur le contenu du socialisme³ et la philosophie marxiste de l'histoire⁴. Enfin, à partir des années 1970, c'est toujours par rapport à une situation critique, qu'il diagnostique d'ailleurs lui-même, qu'il développe ses thèses : crise de la science et des techniques⁵, de l'éducation⁶, de la philosophie⁷, de la politique⁸, de l'environnement⁹, etc. Dans chacun de ces cas, sa thèse est constante, bien qu'elle puisse se présenter différemment : la résolution de la crise a pour condition la réalisation de l'autonomie, et celle-ci a elle-même pour condition la refondation de la rationalité pratique à partir de la notion de création. Cette thèse générale, dont nous circonscrivons mieux la signification tout

¹ Cornelius Castoriadis, « Sur le régime et contre la défense de l'U.R.S.S. », in *La Société bureaucratique. 1, Les rapports de production en Russie*, Paris, Union générale d'éditions, 1977, p. 63-72. Cornelius Castoriadis, « Sur le problème de l'U.R.S.S. et la possibilité d'une troisième solution historique », in *La Société bureaucratique. 1, Les rapports de production en Russie*, Paris, Union générale d'éditions, 1977, p. 73-89. Cornelius Castoriadis, « Les rapports de production en Russie », in *La Société bureaucratique. 1, Les rapports de production en Russie*, Paris, Union générale d'éditions, 1977, p. 205-279.

² Christos Memos, *Castoriadis and critical theory : crisis, critique and radical alternatives*, Basingtoke/New York, Palgrave Macmillan, 2014.

³ Voir les textes réunis dans Cornelius Castoriadis, *Le contenu du socialisme*, Paris, Union générale d'éditions, 1979.

⁴ Par exemple : Cornelius Castoriadis, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », in *La question du mouvement ouvrier. Tome 2*, Paris, Ed. du Sandre, 2012, p. 403-528.

⁵ Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », *op. cit.* Cornelius Castoriadis, « Technique », in *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1986, p. 289-324.

⁶ Cornelius Castoriadis, « La crise du processus identificatoire », in *Les carrefours du labyrinthe. 4, La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 2007, p. 149-167. Cornelius Castoriadis, « La crise des sociétés occidentales », in *Les carrefours du labyrinthe. 4, La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 2007, p. 11-29.

⁷ Cornelius Castoriadis, « La "fin de la philosophie" ? », *op. cit.*

⁸ Cornelius Castoriadis, « Imaginaire politique grec et moderne », in *Les carrefours du labyrinthe. 4, La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 2007, p. 191-219. Cornelius Castoriadis, « La démocratie comme procédure et comme régime », in *Les carrefours du labyrinthe. 4, La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 2007, p. 267-292.

⁹ Cornelius Castoriadis, « La "rationalité" du capitalisme », in *Les carrefours du labyrinthe. 6, Figures du pensable*, Paris, Seuil, 2009, p. 79-112. Cornelius Castoriadis et Daniel Cohn-Bendit, *De l'écologie à l'autonomie*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2014.

au long de la deuxième partie, ne fait donc sens qu'à la lumière des tâches générales auxquelles elle répond et qui sont celles qu'impose « la crise des sociétés occidentales » : 1/ reprise des rapports entre théorie et pratique ; 2/ critique concomitante des « schèmes hérités » des rapports entre théorie et pratique ; 3/ reformulation positive d'un concept de raison pratique centré sur la création.

Reprise des rapports entre théorie et pratique. – Comme l'indique Castoriadis, la pensée de Marx ne se voulait pas une pensée comme les autres¹, et n'en était d'ailleurs pas une. Héritier du débat postkantien sur les rapports entre théorie et pratique, qui va de Kant aux jeunes hégéliens en passant par Fichte et Hegel, Marx entendait faire valoir un nouveau rapport entre théorie et pratique dans lequel la rationalité de celle-ci n'est plus uniquement dérivée de la prééminence de celle-là. Puisqu'il s'agit de transformer le monde plutôt que de le contempler, plus précisément de rendre possible la réalisation de la raison², Marx a voulu opérer un véritable recentrement praxiste de la rationalité philosophique, et par conséquent des rapports entre théorie et pratique. L'opération critique marxienne³, dont la philosophie hégélienne est une cible privilégiée dans ses écrits de jeunesse, consiste à objectiver les médiations existantes entre les universalités théoriques et les processus pratiques, eux-mêmes identifiés au procès d'autoproduction de la société. « Critique de la critique critique », « critique de l'idéologie », « critique de l'économie politique », sont autant de variantes d'une forme particulière de critique distinctive de l'approche marxienne, appelée plus tardivement par l'École de Francfort « métacritique⁴ », et qui consiste à rapporter les objectivités théoriques réifiées à leurs conditions sociales et pratiques d'énonciation. Inversement, c'est parce que le contenu et les finalités de toute théorie sont conditionnés par la position qu'occupe son énonciateur dans le procès conflictuel et contradictoire d'autoproduction de la société, et qu'elle est ainsi l'expression d'intérêts sociaux et politiques, qu'il convient d'encourager et de promouvoir certaines formations théoriques. C'est la raison pour laquelle, avec Marx, la réalisation de la raison prend la forme, dès l'*Introduction à la critique du droit politique*

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 82 sq.

² On peut notamment lire, à ce sujet : Andrew Feenberg, *Philosophie de la praxis. Marx, Lukacs et l'École de Francfort*, trad. Véronique Dasas et Theodor Weisenstein, Montréal, Lux, 2016.

³ Emmanuel Renault, *Marx et l'idée de critique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

⁴ Sur ce thème : Frédéric Vandenberghe, *Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification. II, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, vol. 2, Paris, Éd. la Découverte/MAUSS, 1998. Mais aussi Andrew Feenberg, *Philosophie de la praxis. Marx, Lukacs et l'École de Francfort*, op. cit.

hégélien, d'une prise de parti politique en faveur d'une classe sociale particulière, le prolétariat : engendré par les contradictions internes du capitalisme, le prolétariat est porteur d'une forme de rationalité universelle qu'il est possible d'institutionnaliser moyennant sa prise de pouvoir révolutionnaire. C'est donc cette image des rapports entre théorie et pratique chez Marx, certes très grossièrement résumée ici, qui s'effondre selon Castoriadis lors du développement concret du marxisme, plus particulièrement du marxisme-léninisme et de son orthodoxie. Car, selon Castoriadis, la constitution de l'orthodoxie marxiste-léniniste a conduit à la réintroduction de l'antinomie entre théorie et pratique contre laquelle Marx développait sa pensée, plus particulièrement à la redétermination a-dialectique de la pratique par une théorie réifiée. « À quelle condition une philosophie de la *praxis* est-elle possible ? », telle est donc la première question à laquelle Castoriadis tâche de répondre sur le plan de la philosophie pratique. C'est explicitement en ces termes qu'il conclut son « bilan provisoire » du marxisme : comment « formuler une conception qui puisse inspirer un *développement* indéfini et, surtout, qui puisse animer et éclairer une activité effective¹ » ?

Critique des schèmes hérités de la raison pratique. – Cette première tâche détermine la seconde, que l'on pourrait désigner de manière quelque peu convenue, comme une généalogie critique de l'aliénation² de la philosophie de la *praxis*. Castoriadis formule cette tâche ainsi : « quels ont été les facteurs proprement théoriques qui ont conduit à la pétrification et à la déchéance du marxisme comme idéologie³ ? » Il s'agit cette fois de retourner sur les causes qui, à l'intérieur de la philosophie de la *praxis*, ont fait qu'elle n'a pas pu se réaliser selon ses propres exigences. Or, comme nous le mentionnions un peu plus haut, cette tâche « généalogique » va considérablement s'élargir lors de la trajectoire de Castoriadis, puisqu'elle passe d'une critique des fondements déterministes de l'hégéliano-marxisme comme telle à une critique des implications pratiques de la pensée métaphysique dans sa totalité. En d'autres termes, de *Socialisme ou Barbarie* à *L'Institution imaginaire de la société*, Castoriadis élargit considérablement le spectre de sa généalogie et formule le projet très ambitieux d'une critique des fondements « ensembliste-identitaires » des différentes conceptions de la raison pratique

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 95.

² La qualification du marxisme-léninisme comme aliénation de la pratique par la théorie est de Castoriadis. Voir : *Ibidem*, p. 103.

³ *Ibidem*, p. 95.

formulées dans l'histoire de la philosophie. C'est de cette manière que l'on passe dans l'œuvre de Castoriadis d'une critique très circonstanciée du marxisme-léninisme à un véritable projet de refonte postmétaphysique de la raison pratique, lequel se présente aussi comme une forme assez radicale de sortie de la philosophie politique, ou, plus précisément, de la philosophie politique telle qu'elle s'est pratiquée sur la base des présupposés métaphysiques qui la caractérisent depuis Platon. Nous verrons, notamment dans notre chapitre V, que la critique castoriadienne de ce qu'Arendt aurait appelé la « tradition » se présente assez invariablement sous la forme d'une critique de la technicisation de la pratique politique. Il s'agit de montrer que, du fait de ses fondements métaphysiques, la philosophie politique confond politique et technique, c'est-à-dire qu'elle ne pense l'activité politique que comme le moment d'application d'une normativité théorique donnée préalablement. C'est pourquoi Castoriadis peut dire que la philosophie politique a été incapable à ce jour de penser la créativité immanente de la pratique politique, malgré certaines tentatives prometteuses (notamment l'hégéliano-marxisme), mais incomplètes, car restées prisonnières de la pensée métaphysique.

Reformulation positive d'un concept de raison pratique. – La technicisation de la pratique dans la « pensée héritée » appelle, à l'inverse, un effort de désoccultation et de visibilisation de sa singularité. C'est la raison pour laquelle la troisième tâche que Castoriadis assigne à la philosophie dans le domaine pratique est la formulation d'un concept *sui generis* de pratique qui soit susceptible de résoudre l'antinomie entre théorie et pratique. Il s'agit, plus précisément, de penser une modalité particulière du « faire », la « *praxis* », entendue comme « faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie¹ ». À la suite d'Aristote, qui cherchait déjà à circonscrire différentes formes de l'action, Castoriadis veut dégager la *praxis* (qui n'est toutefois pas la *praxis* aristotélicienne) de ses différentes surdéterminations techniciennes. Ainsi, dégagée de celles-ci, la *praxis* apparaît comme une sorte d'« activité pratico-poïétique », c'est-à-dire une activité à travers laquelle un individu ou un collectif se créent comme autonomes. Cependant, à cette tâche de désoccultation et de singularisation conceptuelle s'articulent d'autres tâches subséquentes, en particulier celle de la détermination des formes de son déploiement et celle de la modélisation de ses conditions d'effectuation,

¹ *Ibidem*, p. 112.

d'où la nécessité de la reformulation d'une théorie sociale dans laquelle réinscrire l'action. C'est la raison pour laquelle, nous le verrons notamment dans le chapitre VI, on assiste chez Castoriadis à un glissement du concept de *praxis* vers celui de *politique*, affinement conceptuel qui lui permet de mieux définir les formes et les conditions de la réalisation de l'autonomie. En effet, ce qui se manifeste dans un tel glissement, c'est la précision du rôle qu'occupent les institutions comme médiations nécessaires à la réalisation de l'autonomie. Ainsi passe-t-on dans l'œuvre de Castoriadis d'un concept de *praxis* comme « activité pratico-poïétique » à un concept de *politique* comme créativité institutionnelle – sans néanmoins que l'un ne vienne contredire l'autre, puisque la politique demeure une activité pratico-poïétique. Bien entendu, un enjeu interne de cette refondation théorique est son impact sur la définition de la philosophie politique. Que reste-t-il de la philosophie politique une fois qu'elle ne peut plus donner son contenu à une pratique qu'elle entend réformer selon ses critères de rationalité ?

2.3.2. *Vers un institutionnalisme postmétaphysique*

C'est donc afin de répondre à ces trois tâches principales que Castoriadis développe sa propre position dans le domaine de la philosophie pratique et que nous pouvons désigner comme un « institutionnalisme postmétaphysique ». Il ne s'agit donc pas seulement de dire qu'il s'agit de réaliser l'« autonomie », programme pratique dans lequel il serait d'ailleurs possible d'inclure l'ensemble de la philosophie pratique moderne (sinon la philosophie pratique tout court), mais de réaliser une autonomie d'un certain type¹. Notre thèse interprétative est que le contenu du concept castoriadien d'autonomie s'énonce comme institutionnalisme postmétaphysique. Encore faut-il désigner ce qu'est l'institutionnalisme et en quoi il peut être dit « postmétaphysique ». Pour cela, il faut commencer par le commencement, à savoir le concept d'institution.

Comme l'indique Olivier Clain, le concept d'institution, qui trouve son origine dans le latin « *instituere* », « établir ou fixer un état de choses », désigne, en son sens classique, le procès par lequel est « institué un peuple », c'est-à-dire celui par lequel il acquiert sa liberté par la formation de lois². Dans son versant jusnaturaliste et contractualiste, l'« institution du

¹ Car, comme le souligne I. Garo, qui peut être contre l'autonomie ? Cf. Isabelle Garo, *Marx et l'invention historique*, Paris, Syllepse, 2011. Ce qui fait débat, en revanche, c'est la manière dont l'autonomie doit être conçue.

² Olivier Clain, « Institution », in *Les notions philosophiques: dictionnaire. Tome I*, éd. Sylvain Auroux, Jacques Deschamps, François Duchesneau, Paris, Presses universitaires de France, 2002, p. 1321 - 1323.

peuple » désigne le passage de l'état de nature à l'état civil par institution contractuelle du souverain. L'institution est l'acte politique par lequel est constitué le pouvoir souverain légitime, dont une des prérogatives principales est, selon le concept bodinien de souveraineté, l'énonciation de la loi (première « marque » de la souveraineté¹). C'est en ce sens, par exemple, que Hobbes fait à la fin du chapitre XVII du *Léviathan* une distinction entre les Républiques d'institution et celles d'acquisition afin de désigner la différence de leur genèse pratique (politique pour la première ; conquête pour la seconde). Quant à Montesquieu, il donne à la modernité le second sens principal du concept d'institution, à savoir sa relation aux « mœurs ». L'institution ne désigne pas seulement l'acte politique de formation du peuple, mais les institutions, à savoir l'ensemble normatif complexe par lequel « l'esprit du peuple » se forme, ce qui inclut « le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les mœurs et les manières² ». À partir de cet héritage philosophique moderne³, il revient à la sociologie, et en particulier durkheimienne, d'avoir donné au concept d'institution le sens que nous lui connaissons désormais (malgré une tendance à son rétrécissement à la sphère étatique, juridique et administrative). Chez les durkheimiens, le concept d'institution est toujours défini à l'intérieur de la définition de l'objet de la recherche sociologique. En effet, posant la sociologie comme l'étude des « faits sociaux », eux-mêmes identifiables par leur extériorité et la contrainte qu'ils représentent pour les individus, les durkheimiens ont à plusieurs reprises désigné l'étude des institutions comme objet privilégié de la sociologie :

Nous entendons donc par ce mot [celui d'institution] aussi bien les usages et les modes, les préjugés et les superstitions que les constitutions politiques ou les organisations juridiques essentielles ; car tous ces phénomènes sont de même nature et ne diffèrent qu'en degré. L'institution est en somme dans l'ordre social ce qu'est la condition dans l'ordre biologique : et de même que la science de la vie est la science des fonctions vitales, la science de la société est la science des institutions ainsi définies⁴.

C'est ainsi que dans la préface à la seconde édition des *Règles de la méthode sociologique*, Durkheim pouvait écrire, après Mauss et Fauconnet :

¹ Jean Bodin, *Les six livres de la République*, Paris, Librairie générale française, 1993.

² Montesquieu, *De l'esprit des lois*, livre XIX, chap. IV.

³ Mais aussi d'autres sources, notamment allemandes. Voir, à ce sujet : Michel Lallement, « Repenser l'institution : avec Durkheim et au-delà », *Idées économiques et sociales*, vol. 159, 2010, p. 18-24.

⁴ Marcel Mauss et Paul Fauconnet, « Chapitre 2. Unité et divisions des sciences sociales », in *Œuvres*, vol. 3, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, [p. 150].

On peut en effet, sans dénaturer le sens de cette expression, appeler institution toutes les croyances et tous les modes de conduite institués par la collectivité ; la sociologie peut alors être définie : la science des institutions, de leur genèse, de leur fonctionnement¹.

Ainsi, un des apports principaux de la sociologie durkheimienne dans la définition du concept d'institution est, comme le souligne bien également Olivier Clain, de l'avoir posé comme médiation particulière par laquelle le social se reproduit comme ordre *sui generis* et historiquement déterminé², et c'est pourquoi la sociologie peut aussi se définir comme étude des institutions, puisque celles-ci sont les médiations particulières par lesquelles s'effectue l'universel concret d'une société déterminée. Comme le notent toutefois Pierre Dardot et Christian Laval³, l'histoire du concept sociologique d'institution peut se comprendre comme une discussion sur l'historicité des institutions, plus particulièrement sur la capacité des acteurs sociaux à les produire et à les modifier : il s'agit pour la sociologie, mais aussi pour certaines philosophies telles que celle du Sartre de la *Critique de la raison dialectique*, de saisir l'institution non seulement comme réalité instituée et contraignante, mais aussi du point de vue de l'acte instituant. C'est donc à l'intérieur de ces coordonnées théoriques, très brièvement rappelées, qu'il s'agit de réinscrire l'emploi par Castoriadis du concept d'institution – auquel se mêle, nous le verrons aussi, un apport phénoménologique, en particulier merleau-pontien (l'institution comme *Stiftung*). Héritant du concept durkheimien d'institution, il s'agit pour Castoriadis de produire une synthèse entre sa conception politique moderne, qui en fait la condition d'accès à la liberté, et celle sociologique, qui en fait une médiation particulière dans la totalisation apriorique du social. Olivier Clain a là aussi le mot juste pour désigner l'approche castoriadienne du concept d'institution, qui se situe au carrefour de son héritage philosophique moderne et de son instanciation sociologique durkheimienne :

C'est au contraire à une réinterprétation de l'institution à partir d'une compréhension politique de son fondement que procède Castoriadis. Même si l'acte d'instituer lui-même est alors pris dans une signification très large, c'est pour montrer que l'autonomie comme projet éthique et politique ne peut se constituer que dans la reconquête et l'assomption de l'acte instituant : l'homme devient libre en cherchant à être responsable de ce qu'il institue⁴.

¹ Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, France, Presses universitaires de France, 2007, p. xx.

² Olivier Clain, « Institution », *op. cit.*

³ Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte/Poche, 2015, p. 421 sq.

⁴ Olivier Clain, « Institution », *op. cit.*

C'est la raison pour laquelle la théorie de l'institution imaginaire de la société recoupe trois niveaux distincts, mais complémentaires, du concept d'institution :

1. L'*institution* du social comme réalité *sui generis* et totalité à chaque fois historiquement déterminée.
2. Les institutions comme médiations particulières et par lesquelles se reproduit l'ordre *institué*.
3. La politique comme activité *instituante*, c'est-à-dire comme création consciente de nouvelles médiations institutionnelles.

Ce qui précède nous permet de comprendre que le concept d'institution ne recoupe pas exactement celui d'institutionnalisme, lequel permet de désigner, dans le domaine de la philosophie politique, une manière particulière de concevoir l'accès à l'autonomie. Si nous faisons abstraction des diverses théorisations de l'institutionnalisme dans le domaine des sciences sociales – en particulier les sciences politiques, historiques et économiques, chacune d'entre elles visant dans son domaine propre à valoriser comme facteur explicatif le rôle des « institutions », réduites à celles de l'État, dans leur champ d'études¹ –, il convient de remonter à Hegel afin de donner un contenu à la position institutionnaliste en philosophie politique. Comme l'écrit É. Martin, l'institutionnalisme hégélien est un développement interne, mais critique, de la philosophie politique moderne, dont une des caractéristiques, outre son recentrement procédural, est de repenser la question politique à partir du double principe d'autonomie et de celui de subjectivité². Contre une compréhension strictement formaliste et individualiste de la liberté (l'autonomie comme élaboration d'un cadre juridique formel qui permet de garantir les libertés individuelles), Hegel faisait valoir, à la suite de Montesquieu et de Rousseau, que le droit devait inclure dans son concept des déterminations qui en avaient été exclues, notamment par Kant, comme facteurs strictement « anthropologiques » : l'éducation, la morale, les relations familiales, etc. Ce qui nous importe ici – nous reprendrons ces questions dans le chapitre VI – est de noter que, à l'intérieur de la reconstitution hégélienne

¹ Pour un tour d'horizon : Peter A. Hall et Rosemary Taylor, « La science politique et les trois néo-institutionnalismes », *Revue française de science politique*, vol. 47, n. 3, 1997, p. 469-496. André Lecours, « L'approche néo-institutionnaliste en science politique : unité ou diversité? », *Politique et Sociétés*, vol. 21, n. 3, 2002, p. 3-19. Diane-Gabrielle Tremblay, « L'apport des théories institutionnalistes au renouvellement de l'approche d'économie politique », *Revue Interventions économiques*, 2002. [En ligne]

² Éric Martin, *L'esprit des institutions : le problème de la médiation institutionnelle dans la théorie critique contemporaine*, op. cit.

du concept de droit comme éthicité concrète (*Sittlichkeit*), le concept d'institution joue un rôle cardinal, puisqu'il est désigné comme médiation particulière par laquelle s'effectue pratiquement le sens de la liberté. En effet, l'institution est désignée par Hegel, par exemple dans le §263 de sa *Philosophie du droit*, comme la médiation par laquelle les singularités de la société civile accèdent à l'universalité et à la liberté. C'est donc en ce sens très particulier que la philosophie politique hégélienne peut être définie comme un institutionnalisme. Non pas uniquement en raison de la place qu'y joue l'État, qui est une forme institutionnelle particulière dont Hegel percevait la contingence historique, mais surtout par la place qu'y jouent les institutions dans la constitution de l'universalité pratique, c'est-à-dire dans l'effectuation universelle du sens de la liberté.

Ce qui distingue cependant l'institutionnalisme castoriadien d'autres formes d'institutionnalisme, c'est l'orientation poïétique et postmétaphysique qu'il lui confère. C'est la spécificité de cette configuration théorique qui nous permet de voir en Castoriadis un auteur singulier et injustement ignoré dans le domaine de la philosophie politique. Car, cela est bien connu, l'institutionnalisme hégélien est inséparable de sa philosophie dialectique, qui est elle-même inséparable des options théologiques et métaphysiques qui la structurent. Ce que nous appelons l'« institutionnalisme » de Hegel doit en effet être réinséré à l'intérieur de son système, lui-même censé exposer le déploiement de l'Esprit dans l'histoire comme principe métaphysique – l'institutionnalisme étant un aspect de l'Esprit objectif. Mais, avec Castoriadis, la possibilité de la réalisation d'une éthicité concrète ne s'appuie sur aucun principe métaphysique, même si elle est pensée en fonction de conditions ontologiques particulières, à savoir l'indétermination partielle et créatrice de l'être. C'est la raison pour laquelle l'institutionnalisme postmétaphysique de Castoriadis est un institutionnalisme poïétique, c'est-à-dire que sa conceptualisation se présente avant tout comme une réflexion sur la logique de l'action pratique comme action créatrice de déterminations institutionnelles susceptibles de réaliser une universalité autonome. Il ne s'agit plus pour Castoriadis de penser, comme cela était le cas avec Hegel, la réalisation de l'Esprit dans l'histoire, mais bien de penser les conditions et les modalités de réalisation pratique d'une universalité autonome n'ayant son fondement qu'en elle-même. D'où la dimension bicéphale de la réflexion castoriadienne sur l'universalité pratique : d'un côté, élucidation des conditions ontopoïétiques de l'action pratique (traitées dans le chapitre VI, notamment) ; d'un autre côté, détermination

critique du concept de raison pratique comme créativité institutionnelle et/ou « *praxis* instituante » (chapitre V et VI). La création d'une effectivité du sens de l'autonomie dans un contexte postmétaphysique dans lequel rien ne l'assure, tel est donc le problème que Castoriadis cherche à résoudre sur le plan de la théorie et de la pratique politiques.

2.4. La théorie de l'institution imaginaire comme cadre théétique et problématique

Une des spécificités de la pensée castoriadienne est d'avoir créé un cadre théétique et problématique original auquel elle est parfois identifiée, voire réduite : la théorie de l'institution imaginaire de la société. Élaborée à l'issue de sa critique immanente du marxisme comme une des dimensions théoriques favorisant la résolution de l'antinomie entre théorie et pratique, cette théorie sociale est aussi un des fondements conceptuels à partir duquel sont repensés et repris certains problèmes fondamentaux de la philosophie, en particulier ceux ayant trait à la théorie de la connaissance, mais aussi à la modélisation des conditions et finalités de la raison pratique. La littérature secondaire sur la théorie de l'institution imaginaire de la société étant déjà particulièrement abondante¹, nous nous contenterons d'en rappeler les grands traits dans le cadre de cette introduction et de la considérer acquise lors de nos développements. Plutôt qu'une synthèse critique de cette théorie, ce qui nous importe, aussi bien dans cette introduction que tout au long de cette thèse, c'est de souligner les effets de reproblématisation que cette théorie implique pour la philosophie et la raison pratique, ainsi que les solutions qui en découlent.

2.4.1. La théorie de l'institution imaginaire de la société : vue synthétique

Prenant pour point de départ son ontologie pluraliste de la création faisant du social-historique une région *sui generis* de l'être qui « émerge » de « l'à-être² », Castoriadis commence par définir ce qui le caractérise au plan cosmologique : l'imaginaire radical « comme altérité et comme origination perpétuelle d'altérité³ », plus précisément comme « création d'« images » qui sont ce qu'elles sont et telles qu'elles sont comme figurations ou présentifications de significations ou de sens⁴ ». L'imaginaire radical (qui se distingue de

¹ La liste serait trop longue pour l'insérer en note de bas de page. Nous renvoyons le lecteur à la bibliographie finale.

² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 532.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

l'imagination radicale comme versant individuel de l'imaginaire¹), c'est cela : la source asubjective – dans le sens d'irréductible aux individus et à la catégorie philosophique de sujet – d'« images » qui valent comme médiations socio-aprioriques de l'agir et comme principes de synthèse et de totalisation du champ social. Ces « images », Castoriadis les nomme des « *significations* imaginaires sociales », car elles pourvoient du sens aux éléments qu'elles totalisent. « L'imaginaire social ou la société instituante est dans et par la position-crédation de significations imaginaires sociales et de l'institution ; de l'institution comme “présentification” de ces significations, et de ces significations comme instituées². » Transposant donc sur le plan d'une conceptualisation holiste du social la théorie kantienne du schématisme transcendantal, Castoriadis propose de voir dans les « images » engendrées spontanément par l'imaginaire radical les médiations socio-aprioriques principales dans lesquelles se moulent la vie collective aussi bien qu'individuelle. « L'imaginaire radical » assume donc deux fonctions principales : celle de synthèse transcendantale, puisque c'est par les significations que l'imaginaire pourvoit que l'unité du social se réalise ; celle de constitution sociale de l'objectivité, puisque c'est par les significations imaginaires que le réel se phénoménalise à la fois pour la société en tant qu'être pour-soi et pour les individus qui y participent. C'est la raison pour laquelle Castoriadis peut dire que l'imaginaire radical est ce qui rend possible la constitution d'un « monde commun³ ». En outre, en tant que principes aprioriques de totalisation, les significations imaginaires informent l'ensemble des aspects de la vie sociale : elles déterminent et dotent de sens les dimensions instrumentales de l'activité sociale (le *legein* et le *teukhein*⁴) ; elles sont ce par quoi l'individu advient comme individu social ; elles conditionnent ce qui « vaut et ne vaut pas, comme [...] ce qui est faisable et non faisable⁵ ». C'est la raison pour laquelle la communauté du monde n'est pas uniquement objective (le partage de la phénoménalité), mais est aussi subjective (le partage des identités). Bref :

¹ *Ibidem*, p. 533.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 534.

⁴ Voir partie I pour plus de détails sur ces deux concepts. Il suffit d'indiquer ici que Castoriadis désigne par ces deux concepts deux structures transhistoriques de l'action, à savoir celles ayant trait à la dimension ensembliste-identitaire du langage et du faire. « Dans et par le *legein* et le *teukhein* s'instrumente l'institution globale de la société, figuration-présentification du magma de significations que celle-ci fait, chaque fois, être. » *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 535.

Réalité, langage, valeurs, besoins, travail de chaque société spécifient chaque fois, dans leur mode d'être particulier, l'organisation du monde et du monde social référée aux significations imaginaires sociales instituées par la société considérée¹.

Ainsi la théorie de l'institution imaginaire de la société permet-elle de tenir ensemble conceptions universaliste et particulariste de la constitution de l'ordre social : si l'ordre social advient universellement par et dans la création de significations imaginaires sociales, la diversité des formes de la société se comprend comme la variation et la spécification historique de leur contenu.

Ce qui importe pour Castoriadis – et ce qui fait d'ailleurs sa spécificité à l'intérieur des différentes formes d'anthropologie holiste de l'imaginaire² – est de souligner la modalité particulière de la genèse des significations imaginaires sociales : elles sont des créations *ex nihilo* de l'imaginaire radical. Castoriadis combine ici deux thèses aux enjeux pratiques considérables, et que nous examinerons assez longuement dans le chapitre VI. La première, en relation à son pluralisme et son antiréductionnisme ontologiques, est celle selon laquelle c'est l'imaginaire, en tant que strate *sui generis* de l'être, qui est à l'origine des significations imaginaires *sociales*, et aucunement les individus ou toute autre entité possible :

Quelle est la source, la racine, l'origine de ce magma et de son unité ? Sur ce point, nous pouvons voir clairement les limites de l'ontologie traditionnelle. Aucun « sujet » ou « individu » (ou « groupe » de sujets et d'individus) n'aurait jamais pu être cette origine. [...] Nous devons reconnaître que le champ social-historique est irréductible aux types traditionnels d'être, et que nous observons ici les œuvres, la création de ce que j'appelle l'*imaginaire social* ou la *société instituant* (en tant qu'elle s'oppose à la société instituée) – prenant grand soin de ne pas en faire de nouveau, une autre « chose », un autre « sujet » ou une autre « idée³ ».

En d'autres termes, les individus, en raison de la constitution ontologique de l'être-social, *ne font pas*, ou du moins pas immédiatement, les conditions dans lesquelles ils déploient leur

¹ *Ibidem*.

² Puisque nous nous intéressons principalement à la question de la rationalité pratique chez Castoriadis, nous ne proposerons pas ici une analyse comparée des différentes formes de théorie de l'imaginaire, ni une contextualisation critique de la perspective holiste castoriadienne. On pourra néanmoins se rapporter à : Heike Delitz et Stefan Maneval, « The “Hidden Kings”, or Hegemonic Imaginaries: Analytical Perspectives of Post-foundational Sociological Thought », *Im@ go. A Journal of the Social Imaginary*, 2018, p. 33–49. Dilip Parameshwar Gaonkar, « Toward New Imaginaries : An Introduction », *Public Culture*, vol. 14, n. 1, 2002, p. 1–19. Un tel travail de contextualisation critique devrait au moins passer par la comparaison de Castoriadis avec Durkheim, Simmel, Durand, Anderson, Taylor, Maffesoli. Pour une synthèse des sociologies de l'imaginaire : Patrick Legros, Frédéric Monneyron, Jean-Bruno Renard, et al., *Sociologie de l'imaginaire*, Paris, Armand Colin, 2006.

³ Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », in *Les carrefours du labyrinthe. 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1999, p. 272–295, [p. 280].

action. Au contraire, ils les reçoivent comme un déjà-là qu'ils ne peuvent pas modifier immédiatement en raison de la béance qui sépare l'être-social de leur action. À ce réalisme ontologique de l'être-social, Castoriadis combine une seconde thèse, qui semble accentuer considérablement la scission entre l'agir des individus et la constitution de la société selon la modalité de la totalité : la création des significations imaginaires sociales *par l'être social-historique* est une création immotivée et spontanée, un « surgissement » *ex nihilo*.

Puisqu'elles ne sont ni productibles causalement ni déductibles rationnellement, les institutions et les significations imaginaires sociales de chaque société sont des créations libres et immotivées du collectif anonyme concerné. Ce sont des créations *ex nihilo*, mais non pas *in nihilo*, ni *cum nihilo*. Cela veut dire qu'elles sont des créations *sous contraintes*¹.

L'historicité est alors rabattue sur la logique du déploiement indépendant des imaginaires sociaux dans le temps, et donc sur la succession immotivée des significations imaginaires à travers l'histoire. L'histoire est certes la succession des formes de la société, mais la logique de la succession des formes de la société est celle de la création *ex nihilo* des principes de totalisation du social, les significations imaginaires, par le social-historique : « Mais la création, en tant qu'œuvre de l'imaginaire social, de la société *instituyente* [...] est le mode d'être du champ social-historique moyennant lequel ce champ *est*. La société est auto-crédation qui se déploie comme histoire². » Aussi la distinction établie entre « société instituée » et « société instituyente » recoupe-t-elle celle entre « imaginaire institué » et « imaginaire instituant », bien qu'elle ne s'y identifie pas totalement : si ce sont bien les hommes réunis en société qui instituent et créent leurs formes de vie, leur historicité admet une part importante d'involontaire que Castoriadis cherche à conceptualiser par l'intermédiaire d'une ontologie réaliste du social centrée sur la catégorie d'imaginaire.

2.4.2. Impacts problématiques et thétiques de la théorie de l'institution imaginaire de la société

Dans la préface écrite pour la publication de *L'Institution imaginaire de la société* en 1975, Castoriadis écrit très clairement que

les idées qui avaient été déjà dégagées et formulées dans la partie de "Marxisme et théorie révolutionnaire" publiée en 1964-1965 – de l'histoire comme création *ex nihilo*, de la société instituyente et de la société instituée, de l'imaginaire social, de l'institution de la

¹ Cornelius Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », in *Les carrefours du labyrinthe. 5, Fait et à faire*, Paris, Seuil, 2008, p. 270-336, [p. 320-321].

² Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », *op. cit.*, p. 288.

société comme son œuvre propre, du social-historique comme mode d'être méconnu par la pensée héritée – s'étaient entre-temps transformées pour moi de points d'arrivée en points de départ, exigeant de tout repenser à partir d'elles¹.

Ainsi, la théorie de l'institution imaginaire de la société est le prisme à partir duquel un retour critique sur la nature de la raison, de la raison pratique et de leur histoire est effectué par Castoriadis à l'issue de sa critique immanente du marxisme. Nous pouvons diviser en deux volets les impacts problématiques et thétiques de la théorie de l'institution imaginaire de la société : volet philosophique ; volet pratique.

Philosophie et théorie de l'institution imaginaire de la société. – Il est possible de restructurer autour de deux axes forts les effets problématiques découlant de la théorie de l'institution imaginaire de la société dans le domaine philosophique :

1. *Imaginaire social-historique, création et vérité.* – Le socioconstructivisme castoriadien est au premier abord une forme prononcée d'historicisme épistémologique. Comme nous le verrons, Castoriadis considère que le contenu de la raison est toujours déterminé socialement, plus précisément que son contenu est toujours à rapporter à la spécificité historique de l'imaginaire social dans lequel elle déploie son activité. Ainsi soutient-il que la raison n'est jamais « pure », mais qu'elle est toujours immergée et déterminée par les schèmes socioaprioriques que lui fournit l'imaginaire social instituant, chacun d'entre eux étant spécifique à chaque société. Cependant, l'historicisme épistémologique découlant de la théorie de l'institution imaginaire de la société n'est pas un relativisme. Il ne s'agissait pas pour Castoriadis de montrer que la prise en compte des facteurs sociaux de la connaissance implique une conception de la science comme variété incommensurable d'« images du monde », d'universels locaux ou bien, pour parler comme Foucault, d'« épistémè ». Il s'agissait bien plutôt de s'interroger sur les conditions socio-historiques d'accès à l'universalité et de constitution de la vérité. Toutefois, ce qui empêche de voir dans la théorie castoriadienne une version inutilement sophistiquée d'un problème classique de la philosophie (la constitution de l'universel dans un monde contingent) est la perspective singulière qu'il choisit, à savoir celle du primat de la création. Il ne s'agit pas seulement de penser les

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 6.

conditions sociales et historiques d'accès à l'universalité, mais de penser leur rapport du point de vue radical de la création, tant du côté de l'objet que de celui du sujet de la connaissance. Et ce que cherche à penser, dans le domaine de la connaissance, la théorie de l'institution imaginaire de la société, c'est un aspect interne de la constitution transcendante de l'expérience, à savoir son moment spécifiquement social, qui est pour Castoriadis un moment imaginaire et poïétique. Penser un accès à la vérité une fois admises les conditions fondamentales qu'impliquent l'autopoïèse de l'être et celle du sujet de la connaissance, lui-même « stratifié » en différentes couches irréductibles, tel est le défi philosophique supplémentaire découlant de la théorie de l'institution imaginaire de la société de Castoriadis.

2. *Complexité des imaginaires et vérité.* – Une thèse épistémologique centrale de Castoriadis est que le sujet de la connaissance est un sujet social, et que les catégories qu'il emploie sont par conséquent partiellement déterminées par ses conditions sociales d'énonciation, notamment imaginaires. Une autre de ses thèses épistémologiques est qu'il faut reconnaître au sujet individuel de la connaissance une indépendance partielle dans la constitution de son expérience. Le sujet comme le social sont, dit Castoriadis, des formes du « pour-soi ». Aussi, dans les deux cas, Castoriadis soutient que la constitution de l'expérience, tant dans sa dimension sociale qu'individuelle, est exposée à sa propre subversion interne du fait de l'activité imprévisible de l'imaginaire social et de l'imagination individuelle. Cet ensemble théorique, que nous examinerons notamment dans le chapitre III, ouvre par conséquent un champ problématique inédit, qui est à rapporter au précédent : comment penser, du point de vue de la question de la vérité, les effets de l'articulation des différents « niveaux » de constitution de l'expérience, *a fortiori* en fonction des modalités singulières de sa création ? Il s'agit là de la variante proprement castoriadienne, radicalisée par sa perspective poïétique centrée sur la catégorie d'imaginaire, d'un thème central du constructivisme philosophique : comment penser la synthèse de la variété des constitutions aprioriques de l'objectivité ?

Raison pratique et théorie de l'institution imaginaire de la société. – Au même titre que pour la philosophie générale, nous pouvons identifier deux axes problématiques découlant de la théorie de l'institution imaginaire de la société dans le domaine de la philosophie pratique :

1. *Philosophie de la praxis et théorie de l'institution imaginaire de la société.* – Il s'agit d'un axe problématique capital, identifié très tôt par Habermas, et que nous commenterons tout au long du chapitre VI. Aussi suffit-il d'en indiquer brièvement les termes. Dans la digression consacrée à Castoriadis de son *Discours philosophique de la modernité*, Habermas objectait que la théorie sociale de Castoriadis, ayant voulu élaborer un cadre théorique contre le marxisme-léninisme afin de renouveler la philosophie de la *praxis*, n'était pas à même de « situer » la pratique émancipatrice, notamment en faisant de l'imaginaire social un des facteurs principaux d'historicité et de création sociale. L'objection d'Habermas, restituée brièvement, est la suivante : la théorie sociale holiste et l'ontologie antiréductionniste de Castoriadis dépossèdent les individus de leur créativité historique en faisant de l'imaginaire social le facteur principal et indépendant de la création historique. Par conséquent, et contrairement à ses intentions, il ne rénoverait pas la philosophie de la *praxis*. Contre cette objection, nous soutenons dans le chapitre VI que cette critique repose sur une mécompréhension, puisqu'il s'agissait pour Castoriadis d'exposer une des conditions ontologiques du déploiement de l'activité pratique, certes involontaire et irréductible à l'action individuelle, non pas d'identifier l'histoire à la création de l'imaginaire social. Il ne s'agit pas de dire que les individus ne font pas leur histoire, mais qu'ils la font dans des conditions partiellement involontaires, ce qui est tout à fait différent. Bref, l'inclusion d'une part d'involontaire à l'intérieur d'une philosophie de la *praxis* ne signifie pas qu'elle est incohérente par rapport à ses intentions.
2. *Universalité pratique et théorie de l'institution imaginaire de la société.* – La théorie de l'institution imaginaire de la société a des impacts importants sur la manière dont il convient de concevoir le statut et la question de la constitution d'une universalité pratique. Tout d'abord, la théorie de l'institution imaginaire de la société se présente comme une théorie de la diversité du sens. La constitution de l'ordre social, pour Castoriadis, c'est justement cela : l'autoconstitution d'une

universalité immanente du sens, qui est celle pourvue par les « significations imaginaires sociales ». Il y a, de ce point de vue, *toujours* universalité du sens, aussi dégradé ou réifiant puisse-t-il être. Le problème pratique qu'affronte Castoriadis n'est donc pas « à quelle condition est-il possible d'universaliser le sens ? », mais « quel sens ? ». C'est la raison pour laquelle il est possible de parler d'un redoublement de la problématique de l'universalité pratique chez Castoriadis, puisqu'il s'agit de penser l'universalisation d'un sens que l'on peut considérer universel par rapport à toutes les autres formes de sens possibles. Cette forme du sens, c'est celle de l'autonomie. Ceci considéré, un nouveau champ problématique s'ouvre, spécifique à la théorie de l'institution imaginaire de la société, à savoir celui des modalités de la constitution d'une universalité autonome. C'est à ce niveau, comme nous le verrons, que la philosophie pratique castoriadienne se présente comme un « institutionnalisme », puisque ce n'est qu'à travers la création d'institutions incorporant le sens de l'autonomie que le champ social est susceptible de se retotaliser. La place qu'occupe la catégorie de la totalité dans la pensée pratique castoriadienne ne doit donc pas laisser penser qu'il s'agit, à la manière de Chantal Mouffe ou d'Ernesto Laclau¹, de s'engager sur le terrain de l'hégémonie idéologique, mais bien sur celui de la transformation des conditions concrètes de l'autoproduction de la société, c'est-à-dire son tissu institutionnel par les individus qui sont concernés par lui.

*

C'est l'articulation de cet ensemble problématique qui tisse la trame de cette thèse de doctorat et qui converge, selon nous, vers cette position philosophique singularisant Castoriadis et que nous désignons comme « constructivisme et institutionnalisme postmétaphysiques ». Aussi ne s'agit-il pas seulement d'« étiqueter » et de donner à voir la place qu'occupe la théorie castoriadienne dans la dissonante symphonie des pensées postmétaphysiques, mais de démontrer qu'elle est aussi une réponse particulièrement cohérente au problème de la constitution de l'universalité pratique dans un contexte

¹ Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste : vers une politique démocratique radicale*, Besançon, Les Solitaires intempestifs, 2009.

postmétaphysique. Avec Castoriadis, et c'est là un des enjeux principaux de la lecture que nous proposons de cet auteur, nous assistons à une reconfiguration significative de la philosophie politique : entre « sortie de la philosophie politique » et maintien d'un « projet d'objectivation institutionnelle de la raison », Castoriadis propose une conception renouvelée de la philosophie politique comme pratique citoyenne dans un contexte réflexif se caractérisant par l'institution universelle de la créativité institutionnelle. Plutôt qu'identification des essences et soumission de la pratique politique à celles-là, la philosophie politique devient avec Castoriadis une pratique créatrice d'une conceptualité politique en vue de l'institutionnalisation de l'autonomie, et ce, dans un contexte *déjà* autonome. C'est en ce sens qu'il est possible de dire que, chez Castoriadis, le renouvellement de la philosophie politique se situe au carrefour de la promotion d'une conception constructiviste de la raison (il s'agit de construire un arrangement de concepts qui donne à percevoir le monde, activité propre à la philosophie) et d'une instanciation institutionnaliste de la politique (il s'agit de créer les médiations institutionnelles par lesquelles le sujet politique accède à l'autonomie, activité distinctive de la politique au sens fort), sans néanmoins que le contenu de la raison philosophique vienne déterminer celui de la pratique politique. Au contraire, ce n'est pas à la philosophie politique qu'incombe la responsabilité de « réaliser la raison ». Il lui revient plutôt de porter *dans la raison* le souffle créateur découlant de la pratique. Avec Castoriadis, le conflit du philosophe et de la Cité se situe moins au niveau de l'opposition entre la science et l'opinion, mais plutôt dans le mouvement autonome de la pensée philosophique qui, naissant dans un contexte pratique déjà réflexif, peut prendre le chemin de sa propre forclusion. L'emprunt d'un tel chemin n'est cependant pas nécessaire, et la philosophie peut tout aussi bien se créer elle-même comme partie prenante d'une pratique institutionnelle autonome.

PREMIÈRE PARTIE

LE PLURALISME ONTOPOÏÉTIQUE CONSTRUCTIVISTE DE CORNELIUS CASTORIADIS

INTRODUCTION DE LA PREMIÈRE PARTIE

En tant que projet d'objectivation institutionnelle de la raison, toute philosophie politique repose sur une définition préalable de la raison. Penser l'histoire de la philosophie politique, et par conséquent la place que Castoriadis est susceptible d'y occuper, consiste donc à penser le rapport particulier que chaque philosophie politique institue entre la définition de la raison qu'elle propose et la facticité politique qu'elle entend transformer à partir d'elle. C'est pourquoi nous proposons de commencer l'examen de la pensée politique de Castoriadis par sa critique de la pensée métaphysique et sa redéfinition de la raison à partir de la notion de création.

Comme nous le mentionnions en introduction, cette première partie est structurée par un axe interprétatif singulier au regard de la littérature castoriadienne, à savoir que la philosophie de Castoriadis peut être comprise comme un « pluralisme onto-poïétique constructiviste ». Il s'agit donc de reconstruire et de déplier l'argumentaire de Castoriadis qui, partant d'une critique de la métaphysique comprise comme autonomisation de la « rationalité ensembliste-identitaire », débouche sur un autodépassement de la raison à partir de la notion de création.

Notre point de départ, qui constitue tout le thème du chapitre I, est l'exposition du concept de rationalité ensembliste-identitaire, ainsi que la compréhension de son autonomisation. Après avoir restitué les traits généraux de la rationalité ensembliste-identitaire et de ses modalités spécifiques de signification, nous montrons comment, à partir de sa théorie de l'institution imaginaire de la société, Castoriadis pense son autonomisation, en particulier lors de l'époque moderne. Il s'agit, en d'autres termes, d'exposer la variante proprement castoriadienne de la critique de la métaphysique, aspect de sa pensée qui le rapproche le plus de l'héritage nietzschéen et heideggérien, mais dont il se distingue néanmoins du fait de l'ancrage résolument sociologique de sa perspective critique. Tout au long de ce chapitre, nous avons, en effet, cherché à rendre visible une telle approche sociocentrée : non seulement la rationalité ensembliste-identitaire trouve son origine dans des pratiques sociales, mais son autonomisation est elle-même comprise comme ayant une origine sociale. C'est la raison pour laquelle il nous a paru judicieux, nous verrons en quel sens, de voir dans l'interprétation castoriadienne de l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire une transposition du schème critique marxien de l'aliénation.

Le chapitre II s'intéresse aux conséquences de l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire dans le domaine philosophique. Notre interprétation se déploie en deux temps : identification des schèmes critiques principaux de Castoriadis envers la « pensée héritée », puis comparaison critique entre les positions de Castoriadis et celles de Bergson, les deux auteurs ayant proposé des critiques du rationalisme philosophique qui, au premier abord, paraissent semblables. Les deux schèmes critiques que nous identifions sont ceux de la *limitation* et de l'*occultation*. Le schème de la limitation consiste à dire que l'universalisation de la rationalité ensembliste-identitaire a pour conséquence un déficit explicatif important de la raison. À l'intérieur de ce développement, il nous importait d'isoler la thèse castoriadienne selon laquelle un tel déficit provient d'un aspect particulier de la « pensée héritée », à savoir son transrégionalisme catégorial : le postulat de la « pensée héritée » (la pensée métaphysique) selon lequel les catégories de la logique valent universellement débouche, contrairement à son intention, sur des déficiences scientifiques. Quant au schème de l'occultation, il consiste à dire que la « pensée héritée », du fait de sa fondation unilatérale sur les schèmes distinctifs de la rationalité ensembliste-identitaire, camoufle et rend invisible certains caractères de l'être, en particulier son caractère créateur et la diversité de ses registres autopoïétiques. C'est pourquoi nous poursuivons notre exposé par une synthèse du concept castoriadien de création comme création de formes, lui-même suivi d'une comparaison entre les critiques castoriadienne et bergsonienne de la métaphysique. Car, tout comme Bergson, la critique castoriadienne de la métaphysique se présente comme une refondation de la philosophie du temps en dehors des fondements « identitaires » de la tradition philosophique. À l'occasion de cette comparaison critique, nous montrons non seulement que le concept castoriadien de création ne s'appuie pas sur les mêmes fondements conceptuels, mais aussi qu'il débouche sur une philosophie du temps, et par conséquent sur une ontologie générale, profondément distincte de celle de Bergson. Au-delà de ces différences, nous soulignons leur divergence quant à la manière dont il convient de comprendre l'autodépassement de la raison au-delà de la pensée métaphysique. Tandis que Bergson entend renouveler la méthode philosophique à partir de l'intuition afin d'atteindre l'absolu, Castoriadis demeure dans une perspective transcendantale et constructiviste selon laquelle nous n'avons accès au réel qu'à travers la conceptualité posée par le sujet de la connaissance. La conclusion de notre second chapitre nous prépare donc au troisième.

Le chapitre III expose la *pars construens* de la critique castoriadienne de la métaphysique, c'est-à-dire les différents aspects de son pluralisme ontopoïétique constructiviste. Cependant, il nous a paru nécessaire d'ouvrir ce chapitre par une contextualisation et une synthèse de la critique castoriadienne de la dialectique hégéliano-marxienne. En effet, celle-ci donne une clé majeure pour la compréhension du projet philosophique castoradien, puisqu'elle permet de le situer par rapport à son environnement philosophique le plus immédiat, les pensées de la différence (ou postmodernisme/poststructuralisme, selon les appellations en vigueur), qui partent elles aussi d'une critique de la dialectique, mais également de préciser le contenu des options castoriadiennes. Car, si, avec ses contemporains, Castoriadis élabore sa propre pensée contre une conception très circonstanciée de la philosophie hégélienne (celle pratiquée dans l'orthodoxie marxiste-léniniste), il n'emprunte pas le chemin de la « différence », comme nous le préciserons en conclusion de cette première partie. Cette importante précision faite, nous nous tournons, dans un premier temps, vers le pluralisme ontopoïétique de Castoriadis, première moitié complémentaire de son « pluralisme ontopoïétique constructiviste ». Nous isolons et commentons deux concepts autour desquels son pluralisme s'organise : les « strates » et le « magma ». Dans notre commentaire du concept de « strates », nous montrons que le pluralisme ontologique de Castoriadis est avant tout un pluralisme régional et cosmologique, par conséquent une reprise à partir de son concept de création d'une conception d'inspiration aristotélicienne de la régionalité ontologique. Nous montrons, ce faisant, que le pluralisme castoradien est difficilement identifiable à celui hérité du nietzschéisme, qui, malgré certaines ressemblances, consiste moins à penser la pluralité régionale que la dissolution de l'identité dans la multiplicité qui la constitue. Quant au concept de « magma », nous montrons qu'il occupe avant tout une fonction heuristique. Avec le « magma », il ne s'agit pas seulement de nommer l'indétermination ontologique, mais aussi de penser une condition de possibilité de la créativité conceptuelle : du fait de son indétermination partielle, de son caractère « magmatique », l'être se prête indéfiniment à une pratique de détermination conceptuelle. Bien plus qu'une simple imprécation enthousiaste pour le « chaos », ce à quoi il est souvent réduit, le concept de « magma » est une pièce centrale pour l'épistémologie constructiviste de Castoriadis, puisqu'il permet d'objectiver une condition fondamentale de la pratique scientifique comprise comme création de concepts. Après la synthèse du pluralisme

castoriadien, nous nous tournons vers sa théorie de la connaissance, donc vers la spécificité de son constructivisme. Notre présentation se déroule à son tour en deux temps. Tout d'abord, nous présentons la critique par Castoriadis du sujet transcendantal kantien, qui est une critique de l'imagination transcendantale telle que Kant la comprend, pour ensuite nous tourner vers la typologie qu'il propose des formes du « pour-soi ». Au sommet de cette typologie, dont chacune des instances présente une modalité particulière de construction de son monde propre, figure le « sujet », seule et unique forme de « pour-soi » dotée de la faculté de modifier, plus précisément de créer, les conditions transcendantales de constitution de l'objectivité. C'est à ce niveau que la thèse transcendantale d'une constitution apriorique de la phénoménalité prend une tournure résolument constructiviste. Ensuite, nous nous tournerons sur le versant sociologique du constructivisme castoriadien, c'est-à-dire vers la question des conditions sociales et historiques de réalisation d'une subjectivité réflexive capable de modifier consciemment et lucidement ses propres déterminations transcendantales. Nous traiterons de cet aspect du constructivisme castoriadien à partir d'une comparaison avec Durkheim, qui doit être considéré à bien des égards comme un des inspirateurs principaux de la variante holiste du socioconstructivisme à laquelle Castoriadis appartient. Au terme de ce parcours, qui sera repris de manière synthétique en conclusion, nous débouchons sur une conception de la philosophie très cohérente avec le problème central ayant poussé Castoriadis à faire de la philosophie : celui de la résolution de l'antinomie entre théorie et pratique. Car, comme nous le verrons, le pluralisme ontopoïétique constructiviste de Castoriadis ne consiste pas à exposer une image définitive de la pensée ou de ce que devrait être la philosophie, mais bien plutôt à exposer les conditions et les limites de la pratique scientifique comprise comme créativité et construction de concepts. Il s'agit, pour Castoriadis, d'exposer la pratique scientifique à sa propre créativité en la rapportant au caractère poïétique et à la multiplicité qualitative des registres organisationnels de l'être qu'elle inspecte. En d'autres termes, il s'agit de donner une théorie de la pratique scientifique qui ne surdétermine pas sa créativité propre.

Nous concluons cette partie en explicitant ce qui distingue l'approche castoriadienne de la philosophie comme pluralisme ontopoïétique constructiviste et les philosophies de la différence. Car si toutes ces philosophies se sont construites contre la pensée métaphysique, notamment dans sa variante hégéliano-marxienne, il n'en reste pas moins que la philosophie castoriadienne n'est pas une philosophie de la différence, ce qui a des impacts importants sur

sa conceptualisation de la raison pratique. Aussi la conclusion nous servira-t-elle de transition à la seconde partie.

CHAPITRE I

LA RATIONALITÉ ENSEMBLISTE-IDENTITAIRE ET SON AUTONOMISATION

Depuis vingt-cinq siècles, la pensée gréco-occidentale se constitue, s'élabore, s'amplifie et s'affine sur cette thèse : être, c'est être quelque chose de déterminé (*einai ti*), dire, c'est dire quelque chose de déterminé (*ti legein*) ; et, bien entendu, dire vrai c'est déterminer le dire et ce qu'on dit par les déterminations du dire, et finalement constater que les unes et les autres sont le même. Cette évolution, portée par les exigences d'une dimension du dire et équivalant à la domination ou à l'autonomisation de cette dimension, n'a été ni accidentelle ni inéluctable : elle a été l'institution par l'Occident de la pensée comme Raison¹.

L'œuvre philosophique de Castoriadis se présente tout d'abord comme un retour critique sur l'histoire de la philosophie dans sa totalité. À l'instar de Heidegger, qui tourne son regard vers l'histoire de la métaphysique afin de comprendre les raisons ayant motivé le recouvrement de « la question de l'être », Castoriadis propose un retour critique visant à élucider la dissimulation du « fait de la création », et il appelle « pensée héritée » celle qui produit en même temps qu'elle relaie une telle dissimulation. La thèse interprétative de Castoriadis est la suivante : la « pensée héritée » est le résultat de l'autonomisation d'une part restreinte de la rationalité, la rationalité « ensembliste-identitaire ». Son autonomisation est universalisation de ses critères de vérité et conduit à la production d'une ontologie « identitaire » qui pose l'être comme intégralement « déterminé ». Par cette universalisation est masqué le « fait de la création », c'est-à-dire la faculté immanente et universelle qu'a l'être de produire de nouvelles déterminations ontologiques (de nouvelles formes de l'être). Inversement, dépasser la « pensée héritée » consiste à relativiser la « rationalité ensembliste-identitaire » comme un moment restreint de la raison, à pluraliser les formes de la rationalité tout en articulant ses différentes formes à une raison élargie à la création. Pour comprendre cette thèse et ses corolaires, il convient donc de commencer par comprendre ce qu'est ladite « rationalité ensembliste-identitaire », pour ensuite expliquer comment Castoriadis comprend son autonomisation. Dans ce chapitre, nous présentons donc les fondements conceptuels de la critique castoriadienne de la pensée métaphysique, dont une des spécificités est de se déployer à l'intérieur d'une théorie

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 327.

sociale. Ce chapitre nous prépare au suivant, dans lequel nous examinerons les conséquences de l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire sur le plan philosophique.

1. Rationalité et signification ensembliste-identitaires

La *pars destruens* de la critique de la raison consiste, dans un premier temps, à identifier une forme particulière de rationalité, la rationalité « ensembliste-identitaire », pour, dans un deuxième temps, démontrer qu'elle ne peut pas être identifiée à la raison en général. Le concept de « pensée héritée », qu'il est possible de comprendre comme un analogue de celui de « pensée métaphysique », permet de désigner le statut de la philosophie lorsqu'elle fonde unilatéralement la raison sur la rationalité ensembliste-identitaire. Nous verrons dans ce sous-chapitre que Castoriadis définit la rationalité ensembliste-identitaire selon cinq critères :

1. Elle a une origine sociale.
2. Elle est une rationalité essentiellement analytique et synthétique qui contient son propre régime de signification.
3. Elle est une condition nécessaire de la connaissance et de la pratique, sans pour autant être suffisante.
4. Elle vaut comme décision ontologique.
5. Elle est une création humaine qui reproduit en même temps qu'elle s'appuie sur un réel partiellement conforme aux critères de vérité qu'elle énonce.

Une fois restituée la définition castoriadienne de la rationalité ensembliste-identitaire, il nous sera possible d'examiner la description qu'il propose de son « autonomisation » (sous-section 2 de ce chapitre).

1.1. Origine sociale de la rationalité ensembliste-identitaire : « *legein* » et « *teukhein* »

Comme le suggère Vincent Descombes à François Dosse, Castoriadis est « porté vers les mathématiques¹ ». C'est effectivement en prenant les mathématiques comme point de départ dans le cinquième chapitre de *L'Institution imaginaire de la société*, en particulier la définition naïve des ensembles de Cantor, que Castoriadis expose les traits généraux et distinctifs de ce qu'il nomme la « logique ensembliste-identitaire ». Mais s'il utilise la définition cantorienne des ensembles afin d'exposer ses traits généraux et distinctifs, c'est

¹ François Dosse, *Castoriadis : une vie*, Paris, La Découverte, 2014, p. 144.

parce qu'elle représente une objectivation abstraite de pratiques sociales universelles qu'il désigne par les concepts de « *legein* » et de « *teukhein* ».

Les rudiments logiques de la théorie des ensembles importent ici parce que [...] ils condensent, explicitent et exemplifient de manière pure ce qui, de tout temps, était sous-jacent à la logique identitaire et qui, longtemps avant que celle-ci n'ait reçu la moindre ébauche de formulation, constituait une dimension essentielle et inéliminable de toute activité et de toute vie sociale¹.

Il convient donc de donner la définition par Castoriadis du *legein* et du *teukhein* avant d'exposer les caractères généraux de la logique ensembliste-identitaire et de la rationalité qui lui est propre.

L'ordre d'exposition que nous suivons ici est exactement l'inverse de celui que propose Castoriadis : alors qu'il part des élaborations logiques et mathématiques contemporaines pour remonter à ses fondements sociaux en vue de les présenter comme leurs conditions objectives de possibilité, nous recomposons quant à nous l'ordre ontologique suggéré par Castoriadis en partant de ses conditions objectives en vue de montrer en quoi les élaborations logiques et mathématiques en découlent.

1.1.1. *Legein et teukhein : définition générale*

Dans « Fait et à faire », Castoriadis insiste sur le fait que les concepts de *legein* et de *teukhein* sont des créations théoriques personnelles, et non la transposition telle quelle dans la langue française de la signification de deux mots qu'il aurait trouvés dans la langue grecque :

Legein et teukhein ne sont pas des concepts de la philosophie grecque, mais des mots grecs que j'ai utilisés pour nommer des concepts nouveaux, expliqués dans le chapitre V de *L'institution*. On peut à la rigueur rapprocher le *legein* de certaines acceptions de *logos* chez Aristote, certainement pas de toutes ; encore faudrait-il oublier que le *logos* aristotélicien appartient à l'âme, alors que le *legein* pour moi est une proto-institution de toute société. Encore plus lointain est le rapport du *teukhein* avec la *techné* aristotélicienne, fortement enracinée dans la *phusis*².

Si nous mettons provisoirement de côté la description serrée que propose Castoriadis des différents aspects du *legein* et du *teukhein*³, deux caractères généraux permettent de les définir.

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 329. On retrouvera des formulations très proches dans : Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », op. cit., p. 267 sq.

² Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », in *Les carrefours du labyrinthe. 5, Fait et à faire*, Paris, Seuil, 2008, p. 9-98, [p. 64].

³ Nous y reviendrons plus bas, lorsque nous commenterons le rapport que Castoriadis établit entre la logique ensembliste-identitaire à proprement parler et *legein* et *teukhein*.

Le premier est qu'ils sont conçus comme « proto-institutions ». En tant qu'« institutions », le *legein* et le *teukhein* sont des créations humaines qui servent de médiations à la pratique. Mais en tant que « proto-institutions », ils rentrent dans un rapport de priorité vis-à-vis de toute autre institution « secondaire ». Le *legein* et *teukhein* sont conditions de possibilité de toute institution, c'est-à-dire qu'ils sont à comprendre comme une médiation primaire de toute relation sociale. Castoriadis pense le *legein* et le *teukhein* comme position inaugurale de tout faire social : ils sont des institutions qui rendent possible l'interaction sociale en même temps qu'ils la conditionnent, sans pour autant que l'on puisse attribuer une cause ou une origine à leur existence. *Legein* et *teukhein* sont « condition et production de la société, condition produite par ce qu'elle-même conditionne¹ ». *Legein*, *teukhein* et société sont cooriginaires ; l'institution de la société comme un tout est, entre autres, institution primordiale du *legein* et du *teukhein*. Il n'y a donc pas de sujet individuel à l'origine de la création du *legein* et du *teukhein* ; c'est bien plutôt la société comprise elle-même comme sujet qui se pose initialement à travers l'institution du *legein* et du *teukhein*. Ce n'est que par cette autocréation de la société que sera ensuite possible la création par les individus d'institutions plus particulières liées à la technique ou à la rationalisation de l'expérience sensible. Aussi pouvons-nous dire qu'au même titre que chez Kant les formes pures de la sensibilité et de l'entendement sont données dans et par le sujet transcendantal comme sa condition d'existence, le *legein* et le *teukhein* sont donnés chez Castoriadis dans et par la création de la société par elle-même. En d'autres termes, le *legein* et le *teukhein* sont une des conditions universelles et socioaprioriques de la pratique.

Le deuxième caractère est qu'ils permettent de désigner la dimension proprement « ensembliste-identitaire » de toute activité humaine :

L'institution de la société est institution du faire social et du représenter/dire social. Dans ces deux aspects, elle comporte inéliminablement une dimension ensembliste-identitaire, qui se manifeste dans le *legein* et dans le *teukhein*. Le *teukhein* est la dimension identitaire (que l'on peut appeler aussi fonctionnelle ou instrumentale) du faire social ; le *legein* est la dimension identitaire du représenter/dire social² [...].

Dans les pages qui suivront, nous rentrerons plus en détail dans la description par Castoriadis de la logique ensembliste-identitaire. Contentons-nous ici de dire qu'elle est « identitaire »

¹ Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », *op. cit.*, p. 269.

² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 521.

dans la mesure où elle consiste à procéder à des identifications et à des désignations, et qu'elle est « ensembliste » en ceci qu'elle met en relation les identités selon des règles logiques, notamment afin de procéder à des synthèses ou analyses (regroupement en ensembles, ou division des ensembles en sous-ensembles). Castoriadis s'efforce d'isoler la part proprement « ensembliste-identitaire » du faire humain afin d'élucider les rapports qu'elle entretient avec une autre de ses composantes : l'imaginaire, qui est irréductible à l'ensemblisme-identitaire et qui l'oriente selon un sens qu'il ne saurait créer lui-même.

Les rapports du *legein* et du *teukhein* sont des rapports d'identité et de différence complémentaires. D'un côté, Castoriadis affirme qu'ils sont cooriginaires et que les schèmes fondamentaux du *legein* sont aussi ceux du *teukhein*. Avec une telle affirmation, Castoriadis s'oppose implicitement à la thèse marxiste orthodoxe de la détermination de la superstructure par l'infrastructure. En disant que le *legein* et le *teukhein* sont cooriginaires, Castoriadis affaiblit en effet l'idée selon laquelle se serait la « pratique » (comprise ici comme manipulation technique de la nature que nous pourrions isoler de toutes les autres formes d'activités sociales), qui déterminerait de manière causale toutes les autres dimensions de l'activité, en particulier les plus abstraites. Pour Castoriadis, il n'y a pas de division originaire du travail manuel et intellectuel, car les schèmes fondamentaux du « dire » sont aussi ceux du « faire ». La pratique humaine est à comprendre comme un tout dans lequel les structures de la parole sont aussi celles de la technique, et inversement (ce qui ne veut pas dire que tout faire et toute parole se réduisent à la « technique » ou au « code¹ »). Mais, d'un autre côté, il insiste sur un trait distinctif du *teukhein* par rapport au *legein* : le *teukhein* se distingue du *legein* par le schème opérateur de la finalité ou de l'instrumentalité². Le *teukhein* est institution de l'instrumentalité comme structure apriorique universelle du faire humain, mais aussi délimitation originaire du possible et de l'impossible à partir de cette même structure. À partir d'une telle structure, il existe un devenir historique possible de l'instrumentalité comme, pourrions-nous dire, « devenir-monde » de la pratique, ce qui ne signifie pas pour autant qu'il serait à comprendre comme une conséquence nécessaire de l'être-social. En d'autres termes, si le *teukhein* se donne originairement comme rationalité instrumentale, l'identification de la

¹ *Ibidem*, p. 384.

² *Ibidem*, p. 386 sq.

rationalité à la rationalité instrumentale est un phénomène historique qui ne lui est pas analytiquement inclus.

1.1.2. Spécification imaginaire et historique du legein et du teukhein : exemples du temps et du langage

Le *legein* et le *teukhein* sont des concepts qui permettent de désigner la dimension « ensembliste-identitaire » de toute activité humaine. Ils sont conçus comme des structures socioaprioriques et universelles du faire humain, ce qui, comme nous le verrons notamment dans le chapitre III, permet de situer l'épistémologie castoriadienne comme une variante holiste du socioconstructivisme : tout en maintenant une perspective transcendante, Castoriadis réarticule le criticisme kantien à ses conditions sociales de possibilité, l'exposant ainsi à une réflexion sur les médiations pouvant exister entre la construction de l'aprioricité social-historique et celle du sujet de la science.

Cependant, l'aprioricité du *legein* et du *teukhein* ne signifie pas, comme cela pouvait être le cas pour les catégories kantienne de la connaissance, qu'elle est anhistorique. Afin de rendre compte de son historicité, Castoriadis soutient qu'elle est inextricablement liée à une seconde structure socioapriorique de toute pratique : l'imaginaire social. Le *legein* et le *teukhein* valent comme *ce* dire et *ce* faire en tant qu'ils participent à un imaginaire social historiquement déterminé.

Ils [le *legein* et le *teukhein*] sont compatibles avec une histoire, car ils peuvent instrumenter les créations successives de l'imaginaire radical et de l'imagination radicale, que celles-ci se manifestent comme des ruptures brutales ou comme des altérations « insensibles ». Ils fournissent à des significations autres et nouvelles le support de leur institution. Cela implique qu'ils sont eux-mêmes ouverts à la possibilité d'une histoire, qu'ils s'altèrent. Ce qui s'altère est bien entendu la teneur ou consistance chaque fois spécifique du *legein* et du *teukhein* : les spécifications de leur mode d'opération, leurs champs privilégiés, leurs « produits » – en réalité indissociables¹.

C'est donc à travers cette thèse, nous y reviendrons aussi lors du chapitre III, que Castoriadis rejoint un des axes principaux qui permet de définir le constructivisme et que nous avons identifié en introduction de cette thèse, à savoir l'historicisation et l'artificialisation de l'aprioricité. En attendant, nous pourrions mieux comprendre l'argumentaire castoradien au sujet de l'origine sociale de la rationalité ensembliste-identitaire en proposant deux exemples

¹ *Ibidem*, p. 397.

tirés de son œuvre : le rapport entre temps calendaire et temps imaginaire ; le rapport entre le langage comme code et le langage comme langue.

Un exemple significatif que donne Castoriadis pour illustrer le rapport qu'entretiennent *legein* et imaginaire est celui de la diversité des temporalités sociales (« diversité », ici comprise entre les sociétés, non à l'intérieur d'une même société). Dans le quatrième chapitre de *L'Institution imaginaire de la société*, il fait remarquer que toute société procède à une division quantitative du temps. Il existe pour toute société un temps calendaire dont le rythme est marqué par des régularités naturelles. Ainsi divisons-nous une année en 365 jours, car c'est le temps que prend la Terre pour accomplir une révolution autour du Soleil, de même que nous divisons la journée en 24 heures, car c'est le temps qu'elle prend pour accomplir une révolution. Le temps calendaire est un temps identitaire, dans le sens où il est divisé en unités identiques entre elles et qui entretiennent des relations de consécution définies, mesurables et prévisibles. Mais, d'un autre côté, la division calendaire du temps, qui repose sur une rationalité ensembliste-identitaire et sur certains traits naturels, est toujours immergée dans un bain de significations imaginaires qui contribue à une détermination spécifique des différents aspects du calendrier : les noms des mois évoquent des entités mythologiques ; telle période de l'année est ritualisée (Pâques pour les Chrétiens, le 14 juillet pour les Républicains français, l'Aïd-al-Adha pour les Musulmans...). Plus globalement, le temps calendaire peut être asservi à une représentation cyclique, linéaire, progressif, apocalyptique du temps, etc¹. Le rapport du temps calendaire au temps imaginaire n'est donc pas un rapport d'ornementation, mais est au contraire une mise en sens fondamentale du temps pour les individus socialisés et qui définit l'expérience qu'il peut en faire².

¹ « Le temps institué comme temps de la signification, temps significatif ou temps imaginaire (social) entretient avec le temps identitaire la relation d'inhérence réciproque ou d'implication circulaire qui existe toujours entre les deux dimensions de toute institution sociale : la dimension ensembliste-identitaire, et la dimension de la signification. Le temps identitaire n'est "temps" que parce qu'il est référé au temps imaginaire qui lui confère sa signification de "temps" et le temps imaginaire serait indéfinissable, irrepérable, insaisissable – ne serait *rien* hors le temps identitaire. » *Ibidem*, p. 312.

² Pour les rapports entre temps identitaire et imaginaire, on peut se référer à Flavio Cassinari, « Temps et identité chez Castoriadis, une aporie bergsonienne », in *Cahiers Castoriadis. Imaginaire et création historique*, éd. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2006, p. 135-168. Jean-Sébastien Hardy, « La "qualité du temps". Temps et affects du capitalisme chez Castoriadis », in *Temps, temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, éd. Thibault Tranchant, Stéphane Vibert, Québec, Presses de l'Université Laval. à paraître.

Un second exemple instructif est le langage, important aux yeux de Castoriadis qui s'oppose dans les années 1960 et 1970 aux différentes ramifications du structuralisme linguistique dans les sciences sociales. Pour Castoriadis, en effet, tout langage humain, et c'est ce qui le différencie des formes animales du langage, est inextricablement *code* et *langue*¹. Il est « code » dans la mesure où il incorpore nécessairement une dimension ensembliste-identitaire sans laquelle il ne pourrait pas fonctionner. La linguistique saussurienne a eu le grand mérite de révéler et de théoriser méticuleusement cet élément proprement ensembliste-identitaire du langage : il est composé d'éléments identiques à eux-mêmes et qui rentrent dans des relations déterminées grâce auxquelles un sens peut être produit. La structure immanente de toute langue est une condition nécessaire de la signification linguistique, et la transgression de lois élémentaires imposées par ces structures a pour conséquence immédiate la perte de la signification. Mais là encore, nous ne pourrions comprendre l'histoire des langues (leurs évolutions et leurs diverses capacités adaptatives) si nous ne les rapportions pas à cette autre composante centrale de tout phénomène social, l'imaginaire comme origine de la création social-historique. Un langage est une langue historique, car elle participe à un imaginaire qui véhicule des significations ontologiquement différenciées et auxquelles la langue participe².

1.2. Caractères généraux de la logique ensembliste-identitaire

La « logique ensembliste-identitaire » est une objectivation symbolique abstraite du *legein* et du *teukhein* : l'ensembliste-identitaire est pour ainsi dire contenu dans le *legein* et le *teukhein* avant qu'il ne devienne une logique explicite grâce au travail des logiciens, qui, ce faisant, créent aussi une conceptualité irréductible et *sui generis* ayant ses propres effets théoriques et pratiques. Mais si le *legein* et le *teukhein* sont conditions de possibilité des formes les plus abstraites de la logique ensembliste-identitaire, le rapport de celle-ci à ceux-là est complexe, puisque la création par les logiciens de la logique est aussi occultation de son origine

¹ « Le langage est dans et par deux dimensions ou composantes indissociables. Le langage est *langue* en tant qu'il signifie, c'est-à-dire en tant qu'il se réfère à un magma de significations. Le langage est *code* en tant qu'il organise et s'organise identitairement, c'est-à-dire en tant qu'il est système d'ensembles (ou de relations ensemblistes) ; ou encore, en tant qu'il est *legein*. » Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 352.

² Nous laissons ici volontairement de côté des pans entiers de la philosophie castoriadienne du langage, qui mériteraient une étude à part entière. Castoriadis questionne en de nombreux endroits l'être du langage dans la perspective de son pluralisme ontopoïétique. Il définit par exemple, contre le structuralisme, la signification, non comme la conséquence d'une combinaison adéquate d'éléments linguistiques, mais comme un réseau magmatique de renvois irréductibles à la conception ensembliste-identitaire que s'en fait le structuralisme. On peut se référer à : *Ibidem*, p. 359-360.

sociale. Dans ce qui suit, nous commençons par recomposer les caractères généraux de la rationalité ensembliste-identitaire, pour ensuite nous tourner vers le thème de l'occultation de ses origines sociales.

1.2.1. Opérateurs et signification ensembliste-identitaires : la logique ensembliste-identitaire comme concept praxéologique de la logique

Le concept de logique ensembliste-identitaire est un concept praxéologique de la rationalité. Il consiste à montrer que ses fondements sont un nombre limité d'opérations et de procédures pratiques (ce en quoi se reconnaît aussi son caractère social). Ainsi, la définition du concept de logique ensembliste-identitaire, qui donne son contenu à la rationalité ensembliste-identitaire, ne cherche pas à décrire une logique réellement existante, mais à expliciter les types universaux d'opérations qu'il est possible de retrouver dans les différentes formes de rationalités empiriques participant au concept de logique ensembliste-identitaire. C'est la raison pour laquelle les différentes tentatives de définition de la rationalité ensembliste-identitaire par Castoriadis¹ se présentent invariablement comme une énumération, dont il souligne la non exhaustivité, de ses opérations fondamentales.

Castoriadis décrit à plusieurs reprises les aspects distinctifs de la logique ensembliste-identitaire. Dans tous les cas, son point de départ est la définition « naïve » (au sens de non formalisée) de la notion d'ensemble chez Cantor.

Un ensemble est une collection en un tout d'objets définis et distincts de notre intuition [...] ou de notre pensée. Ces objets sont appelés les éléments de l'ensemble².

Dans *L'Institution*, Castoriadis dresse pour la première fois la liste des opérations fondamentales de la logique ensembliste-identitaire que la définition cantorienne présuppose. Le premier schème est celui de la « séparation ». Il permet d'isoler une portion du réel et d'en faire un « élément » en le séparant d'autres éléments. Il permet à la pensée de constituer un objet en lui assignant une identité. Il pose la « pure identité à soi », mais aussi la « pure

¹ Les textes les plus importants à ce sujet, à partir desquels nous travaillons ici : Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 330-35, 361-79. Cornelius Castoriadis, « La logique des magmas et la question de l'autonomie », in *Les carrefours du labyrinthe. 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1999, p. 481-523.

² Cité dans Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 329-330. Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », op. cit., p. 267. La préférence de Castoriadis à l'égard de la définition « naïve » est justifiée en ces termes : sa circularité est une manifestation du caractère intrinsèquement circulaire de la création. Pour Castoriadis, la volonté de formaliser cette définition est une manifestation supplémentaire de l'occultation, propre à la pensée héritée, de la circularité de la création.

différence à tout ce qui n'est pas soi ». Comme tous les autres schèmes praxéologiques, celui de la séparation est irréductible : « son application présuppose qu'il a[it] déjà été appliqué¹ ». Le second schème est celui de la « réunion ». Parler d'un ensemble présuppose en effet que l'on puisse collecter en un tout des éléments préalablement isolés et que l'on puisse constituer une « unité identique à soi des différents ». Dans l'ensemble, désigné comme un objet distinct et défini de type supérieur par rapport aux éléments qui le composent, les différences des éléments sont maintenues, mais partiellement abolies. Comme pour le schème de la séparation, celui de la réunion présuppose « qu'il a[it] déjà été appliqué avant de pouvoir l'être² ». Ce dernier point est important, car il ne saurait y avoir de déduction logique du schème de la réunion : la faculté de réunir en ensembles des éléments ne se déduit pas de celle de désigner des éléments, et inversement. Il s'agit, dans les deux cas, de facultés originaires qui se présupposent elles-mêmes. Ces deux schèmes, séparation et réunion, présupposent en outre une autre « opération fondamentale du *legein* », celle qui consiste à *désigner*. Il n'y aurait aucune séparation ni réunion possible si l'être humain n'était pas doté de cette capacité fondamentale de désigner une chose comme une chose singulière, comme un *ceci*³. Outre ce schème, un autre aspect caractéristique de la logique ensembliste-identitaire est l'équivalence opérationnelle propriété \equiv ensemble ou prédicat \equiv classe ; « un ensemble définit une propriété de ses éléments (l'appartenance à cet ensemble), un prédicat définit un ensemble (formé par les éléments pour lesquels il vaut⁴). »

Dans un texte plus tardif, « La logique des magmas et la question de l'autonomie » (1981-1983), Castoriadis, plutôt que de décrire des « schèmes », parle d'« opérateurs logico-ontologiques fondamentaux », sans pour autant contredire les descriptions menées dans *L'institution*. Il identifie avec davantage de rigueur quatre opérateurs fondamentaux, qu'il considère, à l'instar des « schèmes » de *L'institution*, comme originaires et non déductibles (et ce, précise-t-il, en dépit des développements contemporains de la mathématique formalisée qui en font des constructions intervenant à une étape avancée de leur développement). Castoriadis nomme les « principes d'identité, de non-contradiction et du tiers-exclu ;

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 330-331.

² *Ibidem*, p. 331-332.

³ *Ibidem*, p. 332. Pour une exposition détaillée de la désignation : *Ibidem*, p. 361 sq.

⁴ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 333.

l'équivalence propriété \equiv classe ; l'existence fortement affirmée de relations d'équivalence ; l'existence fortement affirmée de relations de bon ordre ; la déterminité¹ ».

Ce dernier point, la « déterminité », est surprenant, car ce n'est pas à proprement parler un principe logique comme peut l'être, par exemple, celui de non-contradiction. Il est un principe ontologique selon lequel il y a immanence à l'être des structures et des déterminations internes du langage. Dans « Science moderne et interrogation philosophique », Castoriadis définit le concept de déterminité très clairement « comme immanence à ce qui est de la possibilité d'être défini et distingué² ». S'il l'inclut dans sa liste des « opérateurs fondamentaux de la logique ensembliste-identitaire », c'est pour souligner que, selon lui, une telle logique est *ipso facto* une ontologie, et, par contraste, suggérer qu'il n'est pas évident que « ce qui est » soit nécessairement conforme à ce que le langage en dit.

Enfin, la logique ensembliste-identitaire possède son propre régime de signification :

Thèse : la signification au sens ensembliste-identitaire est réductible à des combinaisons de ces deux acceptions du « sens » [ici, Castoriadis désigne le sens comme inclusion dans une classe et le sens comme mise en relation] – et réciproquement : toute signification réductible à des combinaisons de ces deux acceptions du « sens » est ensembliste-identitaire. Autrement dit : les énoncés significatifs au sens ensembliste-identitaire concernent toujours les inclusions dans des classes, les insertions dans des relations, et la combinatoire qui peut être construite là-dessus.

Autre formulation de la thèse : les significations au sens ensembliste-identitaire sont constructibles par classes, propriétés et relations (« par figures et mouvements », aurait dit Descartes).

Corolaire de la thèse : il existe des significations qui ne sont pas constructibles par classes, propriétés et relations³.

La signification ensembliste-identitaire est donc avant tout une signification combinatoire : fait sens du point de vue de la logique ensembliste-identitaire un raisonnement valide dans lequel le rapport entre ses différents éléments sont conformes à ses règles formelles et à ce que ses opérateurs permettent. Néanmoins, et cela nous prépare d'ores et déjà à la critique de la « pensée héritée », il existe des sources du sens qui ne sont pas réductibles aux critères de signification de la logique ensembliste-identitaire. Castoriadis veut dire deux choses. La première est que la pratique effective des êtres humains réunis en société repose, fait appel, produit une multiplicité de formes du sens (les exemples du temps et du langage nous le

¹ Cornelius Castoriadis, « La logique des magmas et la question de l'autonomie », *op. cit.*, p. 487.

² Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », *op. cit.*, p. 268.

³ Cornelius Castoriadis, « La logique des magmas et la question de l'autonomie », *op. cit.*, p. 503.

montrent). La seconde est que l'on ne saurait rendre compte adéquatement de cette multiplicité du sens dans le cadre d'une pensée qui tend à identifier rationalité en général et rationalité ensembliste-identitaire, ce qui serait la tendance présente dans l'ensemble de l'histoire de la pensée gréco-occidentale. Un des premiers objectifs de la critique de la pensée héritée sera donc de créer les conditions épistémologiques permettant l'élucidation des différentes formes du sens. Nous y reviendrons.

1.2.2. Immanence objective de la rationalité ensembliste-identitaire : décision ontologique et étayage

Selon Castoriadis, le sujet connaissant se constitue dans et par la création de ses propres catégories, parmi lesquelles se trouvent les catégories ensembliste-identitaires. Cette création n'est pas nécessairement consciente et, comme nous le verrons plus amplement dans le chapitre III, la possibilité pour le sujet de la connaissance de revenir de manière réflexive sur ses propres déterminations transcendantales est, en soi, une création historique exceptionnelle. Ceci souligné, Castoriadis considère, tout comme Kant, que la production d'une objectivité phénoménale est conditionnée par la position apriorique de la catégorialité.

Pour cette raison, la création des catégories ensembliste-identitaires vaut comme « décision ontologique », c'est-à-dire que la création du concept est aussi promotion d'une certaine image de l'être conforme au concept par lequel il est phénoménalisé :

Dans tout cela [dans la création par le sujet des catégories et de la logique ensembliste-identitaire], il n'y a pas seulement une « logique ». Il y a une *décision ontologique* – clairement affirmée, dès les débuts de la philosophie, avec Parménide – et une constitution/création. Moyennant les catégories ou opérateurs mentionnés on constitue une région de l'être – et, en même temps, l'on décide soit qu'elle épuise l'être (le rationalisme intégral, l'idéalisme absolu ou le réductionnisme mécaniste-matérialiste n'en sont que des formes), soit qu'elle représente le paradigme du vraiment étant (*ontos on*), le reste étant accident, illusion et erreur, ou imitation déficiente, ou « matière » amorphe et essentiellement « passive¹ ».

Ainsi, la logique ensembliste-identitaire est aussi une ontologie dans la mesure où elle est, à l'instar des concepts purs kantien, la médiation par laquelle est produite l'expérience. En d'autres termes, la constitution de l'expérience moyennant des catégories ensembliste-identitaires a pour corrélat une ontologie de la détermination comme affirmation de l'immanence à ce qui est des opérateurs et schèmes ensembliste-identitaires. L'être, du point de vue de la

¹ *Ibidem*, p. 490-491.

logique ensembliste-identitaire, doit être définissable, composable et décomposable selon des règles logiques formelles. À l'inverse, la détermination par le sujet connaissant des propriétés générales de l'être par l'intermédiaire de la logique ensembliste-identitaire conduit à rendre invisible des propriétés ontologiques qui ne lui seraient pas conformes. L'être se donnant par la médiation de la logique ensembliste-identitaire, il est exclu qu'il ne puisse pas se conformer, par exemple, au principe d'identité ou de non-contradiction. Du point de vue de la rationalité ensembliste-identitaire, il ne peut pas y avoir, comme le dit Castoriadis en reprenant un mot de Cantor, de « multiplicité inconsistante ». Toute la critique castoriadienne de la raison va donc consister, dans son versant positif, à désarticuler l'identification faite entre la logique ensembliste-identitaire et son corrélat ontologique, sans pour autant faire de la logique ensembliste-identitaire un pur fantasme. Nous voyons donc bien dans quelle mesure il est permis de dire que la critique castoriadienne de la raison représente, certes à partir de bases conceptuelles qui lui sont propres, certains aspects de la critique postnietzschéenne de la métaphysique. Tout comme Nietzsche, il s'agit de dire qu'une certaine forme de perspective sur l'être lui impose des caractéristiques qui ne l'épuisent pas.

Toutefois, l'approche castoriadienne de la raison n'est pas uniquement une « théorie de la connaissance » au sens kantien, c'est-à-dire qu'elle refuse l'identification unilatérale entre philosophie et analyse critique du sujet transcendantal¹. Avec Kant, Castoriadis soutient qu'il y a bel et bien constitution de l'expérience par le sujet connaissant, mais, contre Kant, qu'il existe certaines conditions objectives, ontologiques, qui rendent possible une telle expérience. Aussi Castoriadis soutient-il que la création du *legein*, du *teukhein* et de la logique ensembliste-identitaire est rendue possible par l'existence objective de propriétés « ensembliste-identitaires ». Afin de penser ce double rapport, Castoriadis va parler de la logique ensembliste-identitaire comme d'une « décision ontologique étayée ». En d'autres termes, il y a logique ensembliste-identitaire parce que d'une certaine façon *il y a* des ensembles et des identités dans le monde. C'est à travers le concept d'inspiration freudienne d'« étayage » (*Anlehnung*) que Castoriadis cherche à nommer la relation entre la création de la logique

¹ « Nous disons : il y a une réflexion/élucidation, qui se préoccupe de l'être/étant et se demande ce qui lui appartient en tant qu'il est pour nous – soit, du fait que nous le réfléchissons. Cette formulation affirme qu'il est impossible de séparer réflexion de l'être et réflexion des étants, comme il est impossible et *sinnwidrig* de séparer réflexion de l'être et "théorie de la connaissance" (Kant et ses rejetons jusqu'à nos jours). » Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », *op. cit.*, p. 10.

ensembliste-identitaire et son appui partiel sur/dans le monde naturel. Freud disait des représentations psychiques qu'elles sont « étayées » sur des processus biologiques identifiables par les sciences de la nature¹ (mais en précisant qu'il n'y a, dans l'état actuel de notre savoir, aucun moyen de réduire les unes aux autres). Castoriadis, en accentuant la dimension antiréductionniste du concept freudien, soutient que la logique ensembliste-identitaire est valide dans la mesure où elle s'étaye sur l'être, lequel « se présente comme déjà en soi et pour-soi réalisant une ensemblisation-hiérarchisation aristotélicienne² ». C'est cette « ensemblisation-hiérarchisation » immanente de l'être qui rend possible la mathématisation du savoir du fait d'une analogie structurelle entre l'armature logique de la mathématique et celle qui se trouverait dans l'être :

Nous sommes donc obligés de postuler qu'à l'organisation (par classes, propriétés et relations), moyennant laquelle le vivant constitue *son* monde, correspond « quelque chose » dans le monde tel qu'il est « indépendamment du vivant » ; autant dire qu'il existe *en soi* un *strate* de l'étant total qui « possède » une organisation ensembliste-identitaire (au sens minimal qu'elle peut *se prêter* à une telle organisation). Mais aussi nous sommes obligés de constater plus : que cette organisation dépasse de loin les simples implications *ex post* (et apparemment tautologiques) que l'on peut tirer du fait que du vivant existe, qu'elle présente bien une universalité *en soi*. [...] Et c'est évidemment cela qui rend compte à la fois de l'extraordinaire réussite de la science occidentale moderne, et de la *unreasonable effectiveness of mathematics* (Wigner³).

En somme, la logique ensembliste-identitaire est aussi *recréation* par l'homme de processus objectifs qui se prêtent à une telle logique. L'artificialité du savoir ensembliste-identitaire est reproduction d'une partie restreinte de la nature (sa partie elle-même ensembliste-identitaire, ce que Castoriadis nomme la « première strate naturelle ») : « ... le "sujet" de la connaissance [...] *re-crée* de toute façon cette organisation ensembliste-identitaire relative à la première strate naturelle dans et par laquelle il vit⁴. » Le concept d'étayage permet d'admettre une correspondance importante entre la logique et le réel, sans pour autant que cette correspondance constitue la totalité du sens disponible. L'étayage de l'ensembliste-identitaire sur la nature est ce à partir de quoi peuvent se construire d'autres modalités du sens.

¹ Sigmund Freud, *Métapsychologie*, trad. Jean Laplanche et J.B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968, p. 15-18.

² Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », *op. cit.*, p. 271.

³ Cornelius Castoriadis, « La logique des magmas et la question de l'autonomie », *op. cit.*, p. 507-508.

⁴ Cornelius Castoriadis, « Portée ontologique de l'histoire de la science », in *Les carrefours du labyrinthe. 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1999, p. 524-570, [p. 564].

Nous avons ici, sur le cas de la rationalité ensembliste-identitaire, un aperçu du pluralisme ontopoïétique constructiviste de Castoriadis, position philosophique dont nous énoncerons davantage le contenu dans le chapitre III. Comme nous le voyons, il s'agit de penser une certaine forme de correspondance entre l'activité indépendante et créatrice de l'esprit et une autopoïèse ontologique qui, en dernière instance, reste, tout comme Kant le soutenait, inconnaissable en soi, mais toutefois partiellement déterminante pour l'activité de l'esprit. Penser la possibilité de la vérité du point de vue de la double radicalité créatrice du sujet et de l'être, tel est le défi philosophique que Castoriadis entend relever, et dont la thématization critique de la rationalité ensembliste-identitaire est un fragment.

1.2.3. Le rapport de la logique ensembliste-identitaire au legein et au teukhein : dépendance et occultation

Le rapport de la logique ensembliste-identitaire à ses conditions sociales de possibilité, le *legein* et le *teukhein*, est un rapport de dépendance *et* d'exclusion. Il est un rapport de dépendance, car le *legein* est position inaugurale à partir de laquelle une objectivation symbolique abstraite de la logique peut être réalisée. Mais il est exclusion, car il y a une occultation de son origine sociale lors de l'abstraction de la logique ensembliste-identitaire. Ce double argument est exposé avec précision dans deux sous-chapitres consécutifs, « aspects du *legein* » et « *Legein*, déterminité, entendement¹ », du cinquième chapitre de *L'institution imaginaire de la société*.

Un rapport de dépendance : exemple de la relation signitive. – Nous prendrons pour exemple la relation signitive afin de comprendre le rapport de dépendance que Castoriadis établit entre le *legein* et la logique ensembliste-identitaire.

La relation signitive est celle existant entre le signe et l'objet qu'il désigne. Le signe est, tout d'abord, une « instance concrète », c'est-à-dire une entité dotée d'une identité définie qui le distingue de toute autre entité. Il est, ensuite, une forme des signes concrets : un « x » concret a pour condition la forme abstraite de « x ». Il est, enfin, rapport de la forme du signe au signe concret. Quant à l'objet, il est défini par rapport au signe : l'objet est tel à partir du moment où un signe lui est attaché comme condition de son identité ; le signe fait l'objet comme identité.

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 361-383.

Dès lors, la relation qui est établie entre l'objet et le signe qui le désigne est relation entre deux *eidè*, deux formes distinctes, mais complémentaires :

On a donc [...] la position de deux concrets comme séparables-séparés, de deux *eidè*, et des concrets comme représentants des *eidè* correspondants, dans une relation spécifique de concret à concret qui est en même temps relation d'*eidos* à *eidos* et de multiples relations de re-présentations croisées¹.

Or, et c'est un problème central de la philosophie que Platon posait déjà dans le *Cratyle*, la relation entre le signe et l'objet est en elle-même problématique : comment expliquer qu'une forme puisse se rapporter à une autre forme afin de la désigner ? La réponse que propose Castoriadis à cette question classique de l'histoire de la philosophie est que la condition de possibilité de la relation signitive est l'imaginaire, tant dans son versant social qu'individuel. La relation signitive est un « *quid pro quo* », la substitution imaginaire d'un être par un autre en vue de produire un sens. Ici, l'imaginaire intervient dans la constitution du *legein* non seulement sous la forme d'un mélange inextricable de représentations ensembliste-identitaires et imaginaires (par exemple comme le temps imaginaire et calendaire), mais comme condition de possibilité des opérations ensembliste-identitaires : le signe est une image de l'objet, et c'est l'imaginaire en tant que faculté qui rend sa constitution possible.

Ce qui apparaît comme multiplicité indéfinie d'instances concrètes (mots effectivement prononcés ou écrits, etc.) n'est tenu ensemble que parce que la multiplicité indéfinie des figures sensibles sans matières, des *phantasmata*, des représentations (« images acoustiques » par exemple) sensibles génériques des individus (multiplicité doublement indéfinie : multiplicité indéfinie pour chaque individu et multiplicité indéfinie d'individus) est à son tour tenue ensemble par la figure sensible sans matière qu'est le signe et ce signe pour tous dans une aire sociale donnée, par ce qu'on est bien obligé d'appeler le *phantasmata* social-historique, la « représentation sociale » [...] du mot et de tel mot dans son existence matérielle-abstraite et tout à fait indépendamment de son rapport à la signification. Ce *phantasmata* social n'est pas réductible aux schèmes moyennant lesquels on a toujours voulu penser l'imagination et l'imaginaire, en ne le pensant pas ; il n'est pas visiblement pas répétition affaiblie, reproduction, rétention partielle d'un donné, imitation ou quoi que ce soit de pareil. Il est création, position (institution) par l'imaginaire social d'une figure (groupe de figures) non réelle, qui *fait être* des figures concrètes (les matérialisations, les instances particulières de l'« image du mot ») comme *ce* qu'elles sont : figures de mots, signes (et non pas bruits ou traces²).

Selon Castoriadis, la logique ensembliste-identitaire comme telle ne peut pas reproduire par l'intermédiaire de ses différentes composantes et opérations la nature de la relation signitive qui est donnée par et dans le *legein*, plus particulièrement par l'œuvre inéliminable de

¹ *Ibidem*, p. 362-363.

² *Ibidem*, p. 364.

l'imaginaire dans le *legein*. La relation signitive comme substitution d'une image à une chose est un schème inaugural du *legein*, un *a priori* de la connaissance qui rend possible les différentes opérations de la logique ensembliste-identitaire. C'est en cela que Castoriadis peut dire que celle-ci s'appuie sur le *legein* et ne lui est pas tout à fait identique :

Il y a « plus » dans le *legein* que dans l'entendement, l'entendement n'est qu'une partie de l'institution du *legein*, arbitrairement (et fallacieusement) séparée de celui-ci et considérée pour elle-même à partir et en fonction d'une institution social-historique spécifique, le connaître logique-scientifique-philosophique¹.

Un rapport d'occultation : le biais fondationnaliste. – Mais ce rapport de dépendance n'est pas reconnu par la rationalité ensembliste-identitaire, qui entend trouver en elle-même ses propres fondements. Pour Castoriadis, en effet, une des causes principales d'une telle occultation des origines sociales de la pensée est l'entretien par la rationalité ensembliste-identitaire d'un biais fondationnaliste. Pour celle-ci, il n'y a comme raison que celle parvenant à identifier clairement et distinctement les principes de la pensée et à déduire, à partir d'eux, tous ses éléments. Or, il est impossible de « rendre compte et raison » des origines des opérateurs fondamentaux de la pensée (relation signitive, principe de non-contradiction, etc.) à partir d'eux-mêmes, d'où le pis-aller de l'occultation de son origine sociale :

[...] c'est une nécessité insurmontable pour une philosophie qui se meut dans cette perspective [fondationnaliste] d'occulter le point d'arrêt que constitue pour son travail l'institution du *legein* – puisqu'elle ne connaît que du contingent et du nécessaire, et que le *legein*, ni « contingent » ni « nécessaire », est ce à partir de quoi seulement nécessité et contingence peuvent avoir un sens quelconque. Mais tout autant, il est impossible de rendre compte et raison, donc de tenir compte, de la relation signitive comme telle – comme irréductible, inconstructible, non déductible – pour une philosophie pour laquelle il y a ordre logique cyclique, comme la dialectique hégélienne, puisque dans un tel ordre une équivalence ou transformabilité généralisée tient ensemble tous les moments du parcours, sur lequel on ne saurait rien rencontrer qui soit « irréductible² ».

Une fois ceci reconnu, la critique de la pensée héritée doit déboucher sur la restitution de l'origine sociale de la pensée logique. Nous voyons en quoi, avec Castoriadis, le socioconstructivisme se mêle à une critique radicale de la métaphysique, puisqu'il s'agit de mener, dans le même mouvement, une sociocritique de la connaissance et une critique des fondements identitaires de la pensée métaphysique.

¹ *Ibidem*, p. 382.

² *Ibidem*, p. 381.

2. L'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire

La logique ensembliste-identitaire et la forme de rationalité combinatoire qui lui est propre sont des dimensions nécessaires de la pensée et de la pratique. Ceci reconnu, Castoriadis ajoute que l'histoire de la pensée occidentale a pour tendance générale le rabattement de la rationalité en général sur la rationalité ensembliste-identitaire. La « pensée héritée », dit-il, est « autonomisation » de la logique ensembliste-identitaire, puis domination de la raison par celle-là. Il s'agit donc d'identifier ce processus historique, ses causes ainsi que ses manifestations afin d'orienter la raison vers une autre voie historique.

Nous proposons désormais un commentaire de la théorie castoriadienne de la nature et des « causes » de l'autonomisation de la logique ensembliste-identitaire. Nous montrerons que Castoriadis attribue un rôle particulier à l'imaginaire moderne dans ce retournement. Nous examinerons plus en détail les limites épistémiques et les conséquences de l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire dans le chapitre suivant (II), c'est-à-dire l'occultation de la création ontologique et le réductionnisme logique.

2.1. Une surdétermination ensembliste-identitaire du sens

La logique-ontologie ensembliste-identitaire est une rationalisation au second degré d'une dimension inéliminable de toute société : le « *legein* », dimension ensembliste-identitaire de la pratique humaine sans laquelle aucune vie sociale ne serait possible. La logique ensembliste-identitaire est aussi immanente à l'être, ce qui lui confère un domaine de validité ; elle est une création humaine à laquelle une certaine partie de l'être, la « première strate naturelle », correspond, « se prête ». Il n'y a, sur ce point, aucune critique à l'égard de la logique ensembliste-identitaire. Ce qui est critiqué, en revanche, c'est le devenir historique de cette logique-ontologie, la place qu'elle a prise relativement à la totalité de la pratique humaine. La critique de Castoriadis porte donc sur la contingence de ce devenir historique, plus précisément sur la réduction de la raison en général à la rationalité ensembliste-identitaire.

À cette nécessité, *transhistorique* [celle de création de l'ensembliste-identitaire par chaque société], s'ajoute, pour nous, *un développement historique particulier*, et *que l'on peut penser dépassable* : le tour spécifique qu'a pris la philosophie depuis Parménide et surtout Platon comme ontologie de la détermination, soit *comme dilatation exorbitante de l'ensembliste-identitaire, recouvrant presque tout le domaine de la pensée*, constituant aussi une « philosophie politique rationnelle », pour finalement aboutir – moyennant certes

aussi d'autres apports – au règne de la pseudo-« rationalité » que nous connaissons dans le monde moderne¹.

La manière dont est pensée la modalité concrète de cette « dilatation exorbitante » est celle, nous y reviendrons, marxienne (plus largement feuerbachienne), du « retournement » : il y a autonomisation d'une partie restreinte de la pratique qui vient ensuite déterminer selon ses normes internes toutes les autres sphères de la pratique. La logique ensembliste-identitaire, pour des raisons qu'il s'agira d'élucider, s'est instituée comme la norme de la raison, la partie devenant le tout : « Cette évolution, portée par les exigences d'une dimension du dire et équivalant à la domination ou à l'autonomisation de cette dimension, n'a été ni accidentelle ni inéluctable : elle a été l'institution par l'Occident de la pensée comme Raison². »

Dans un passage suggestif de « Science moderne et interrogation philosophique » (1970), Castoriadis désigne ce processus d'autonomisation comme passage du « *legein* » au « *logos* », lui assignant dès lors une première origine dans la pensée grecque. Après avoir rappelé que l'institution de la société est nécessairement institution du *legein* comme part ensembliste-identitaire de la pratique, il écrit qu'un devenir possible du *legein* est le *logos* comme « discours qui ne connaît aucune limite que celle qui résulte de sa propre nature et de ses propres possibilités³ ». Écrasant dans ce passage les diverses significations grecques de la notion de *logos*, Castoriadis retient seulement le rapport qu'elle institue au réel, qui est celui d'une soumission et d'un appauvrissement de l'expérience : le *logos* est un discours qui ne retient des faits que ce qui conforte et valide ses propres critères de rationalité. Celui-ci ne porte pas tant sur les faits que « sur le *logos* des faits, où donc aussi ne vaut aucun critère autre que celui que le discours trouve dans sa cohérence avec lui-même⁴ ». Aussi n'existe-t-il pas, pour le *logos*, d'êtres qui ne puissent pas être conformes à sa propre vérité : l'extériorité du *logos* est son intériorité objectivée. Cette définition du *logos*, certes critique et orientée par la perspective philosophie personnelle de Castoriadis, trouve un écho chez les historiens de la Grèce ancienne. Jean-Pierre Vernant, par exemple, en a proposé une définition voisine dans le

¹ Cornelius Castoriadis, « La logique des magmas et la question de l'autonomie », *op. cit.*, p. 508. Nous soulignons.

² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 326.

³ Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », *op. cit.*, p. 271.

⁴ *Ibidem*.

dernier essai de *Mythe et pensée chez les Grecs*¹. Il écrivait que l'essor de la philosophie en Grèce s'est fait en une double étape, la première étant celle de la première critique de l'interprétation mythique du monde par les physiciens milésiens, la seconde étant celle de l'autodépassement critique de la perspective milésienne par une nouvelle orientation logico-déductive de la pensée, dont une des manifestations les plus connues est l'identification par Parménide de l'être à l'un. Il ajoutait, sans pour autant reproduire à l'identique la thèse castoriadienne d'une occultation du réel par le *logos*, que la pensée, dans ce processus d'identification de ses critères de validité à ceux prévalant dans la logique et la mathématique, « n'a pas d'autre objet que ce qui lui appartient en propre, le *logos*, l'intelligible² ».

Ainsi, la « pensée héritée » constitue non seulement l'objectivité selon les schèmes et opérateurs de la logique ensembliste-identitaire, mais le fait en écartant et en occultant ce qui pourrait menacer ses propres assises. De même qu'elle est incapable de penser la spécificité ontologique de domaines de l'être différents des entités logiques³, de même, elle est incapable de penser la création et l'imagination selon un autre registre que celui de la déficience ontologique⁴. C'est une pensée « à l'envers », car elle surdétermine un réel qui, sans pour autant pouvoir se donner de lui-même à un observateur neutre de toute détermination catégoriale, demeure une extériorité de la pensée dotée d'un ensemble de qualités et de formes organisationnelles irréductibles à la seule logique.

Par la saturation du sens qu'il produit, le *logos* est analogue au *mythos*. Dans le seul texte que Castoriadis ait entièrement consacré à la question religieuse, il définit la religion selon sa fonction, qui est de protéger contre la dimension chaotique de l'être en lui attribuant une signification univoque :

L'institution hétéronome de la société et la religion sont d'essence identique. Elles visent, toutes les deux, le même et par les mêmes moyens. Elles ne visent pas simplement

¹ Jean-Pierre Vernant, « Les origines de la philosophie », in *Mythe et pensée chez les grecs: études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1996, p. 403-410.

² *Ibidem*, p. 409.

³ C'est notamment le cas du social-historique. Par exemple : Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 251-254.

⁴ « Cette position [celle de la pensée héritée] a, de tout temps, entraîné le recouvrement de l'altérité et de sa source, de la rupture positive des déterminations déjà données, de la création comme non pas simplement indéterminée mais *déterminante*, soit position de nouvelles déterminations. Autrement dit, elle a de tout temps entraîné l'occultation de l'imaginaire radical et, corrélativement, celle du temps comme temps de création et non de répétition. » Cornelius Castoriadis, « La découverte de l'imagination », in *Les carrefours du labyrinthe. 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1999, p. 409-454, [p. 410].

l'organisation de la société. Elles visent à donner *une* signification à l'être, au monde *et* à la société, et la *même* signification. Elles *doivent* masquer le Chaos, et le particulier le Chaos qu'est la société elle-même. Elles le masquent en le reconnaissant à faux, par sa présentation/occultation, en en fournissant une Image, une Figure, un Simulacre.¹

Or, c'est précisément ce processus d'attribution d'une signification unique et générale que produit, tout comme la pensée religieuse, le « *logos* » : à l'instar de la pensée religieuse qui impose une signification à l'être, le *logos* lui impose ses propres critères, occultant ce que l'être pourrait être en dehors d'eux. Aussi le *logos* assume-t-il la même fonction que le *mythos*, à savoir la clôture du sens. Le *logos* se donne d'avance les réponses aux questions qu'il s'est posées.

Cette critique du *logos* comme reproduisant des aspects « religieux » recoupe la critique heideggérienne de la métaphysique comme ontothéologie². Heidegger, dans le cadre de la *Destruktion* de la métaphysique soutenait en effet que la question de l'être depuis les Grecs se caractérise par l'entrelacs de la recherche sur la nature de l'être avec celle, selon le modèle de la rationalité mathématique, du premier principe et des règles à partir desquelles la totalité ontologique se génère. Sans néanmoins se référer à Heidegger³, Castoriadis reproduit explicitement cette critique de la philosophie comme ontothéologie :

Lorsque la tradition et/ou la religion ont cessé de fournir une source indiscutable et une formulation catégorique de la loi et de la signification du monde, la philosophie est venue occuper leur place. Cette opération exigeait la position d'un *fundamentum inconcussum*, fondement inébranlable qui devait être la Raison⁴.

À l'instar des critiques radicales de la métaphysique telles que celles de Nietzsche et/ou de Heidegger, la critique de la raison prend donc chez Castoriadis une forme antifondationaliste : la sécularisation de la pensée n'est pas transfert d'un fondement à un autre, mais abandon de l'idée selon laquelle il existe un principe de l'être et des lois éternelles qui déterminent son

¹ Cornelius Castoriadis, « Institution de la société et religion », in *Les carrefours du labyrinthe. 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1999, p. 455-480, [p. 466].

² « Précisément parce qu'elle porte à la représentation l'étant en tant qu'étant, la métaphysique est en soi, de cette façon double et une, la vérité de l'étant dans sa généralité et son plus haut sommet. Elle est, selon son essence, à la fois ontologie au sens restreint et théologie. » Martin Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, [p. 40].

³ Dans ses dernières années, Castoriadis dira, sans d'ailleurs que l'on trouve une véritable analyse critique permettant d'étayer sa thèse, qu'Heidegger reproduit et prolonge la tendance ontothéologique de l'histoire de la philosophie. Cf. Cornelius Castoriadis, *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, I : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983*, op. cit., p. 252-253.

⁴ Cornelius Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », in *Les carrefours du labyrinthe. 5, Fait et à faire*, Paris, Seuil, 2008, p. 270-336, [p. 275].

devenir. Dans le même mouvement, la sécularisation de la pensée est dénaturalisation et historicisation de son axiomatique : il s'agit, comme nous le verrons plus en détail dans le chapitre III, de renouveler la théorie de la connaissance à partir de l'idée selon laquelle le sujet connaissant crée les propres principes de sa pensée, et ce, au contact d'une objectivité elle-même créatrice de ses propres normes. L'abandon d'une perspective fondationnaliste est, en d'autres termes, une des conditions nécessaires afin de permettre au sujet connaissant de pluraliser les sources de la connaissance et de s'ouvrir à la création et à la multiplicité du sens.

Il demeure que l'analogie que Castoriadis établit entre le *logos* et le *mythos*, entre philosophie et religion, n'est pas une identification sans reste. La critique qu'il fait du *logos* ne l'empêche pas de reconnaître sa différence profonde avec le *mythos*. Le *logos* présente en effet deux caractéristiques étrangères à la pensée mythique : l'illimitation et la publicité de l'activité réflexive. Le *logos*, même sous sa forme la plus aliénée, a une dynamique différente du mythe, qui repose sur l'appropriation privée du sens et la limitation de la pratique réflexive¹. On constate de nouveau ici que le problème de Castoriadis n'est pas tant de critiquer la raison pour elle-même que ce qu'elle est devenue : il s'agit de redonner au *logos* son impulsion initiale, contre un pseudo-*logos* devenu *mythos*, contre « le mythe de la “pure rationalité” ».

2.2. L'autonomisation de la logique ensembliste-identitaire : une création de l'imaginaire social instituant

Castoriadis n'expose pas systématiquement les « causes » du retournement du *logos* en *mythos*. Il est néanmoins possible de reconstruire les différents facteurs qui, selon lui, sont à l'origine de la fondation contingente de la totalité de la pratique sur la rationalité ensembliste-identitaire. Nous pouvons les diviser en deux catégories : les premiers sont naturels, c'est-à-dire qu'ils tiennent à l'immanence objective de l'ensemblisme-identitaire (l'étayage sur la première strate naturelle) ; les seconds tiennent à la puissance instituante de l'imaginaire social. C'est ce deuxième ensemble de facteurs qui nous retiendra davantage. Nous verrons que Castoriadis donne un rôle particulier à l'imaginaire moderne dans l'autonomisation de l'ensemblisme-identitaire, même si elle a été préparée en amont par certains traits internes de la rationalité philosophique comme telle et que l'on retrouve dès sa naissance en Grèce antique.

¹ Cornelius Castoriadis, « Portée ontologique de l'histoire de la science », *op. cit.*, p. 548.

² Cornelius Castoriadis, « La logique des magmas et la question de l'autonomie », *op. cit.*, p. 508.

2.2.1. Naturalité de l'autonomisation de l'ensembliste-identitaire

La première série de remarques porte sur les causes, disons, naturelles : l'autonomisation de l'ensembliste-identitaire trouve dans la nature une de ses raisons. Nous l'avons vu, Castoriadis considère que le monde est lui-même organisé selon une « ensemblistisation-hiérarchisation aristotélicienne ». C'est cette « ubiquité » de l'ensembliste-identitaire qui encourage son autonomisation dans l'histoire de la pensée et de la pratique humaine. Évidemment, et nous verrons pourquoi, il n'y a pas de logique « évolutionniste » chez Castoriadis ; il n'y a aucune nécessité interne dans ce processus d'autonomisation de l'ensembliste-identitaire par/dans la pratique.

Et, aujourd'hui, la prévalence de la signification imaginaire occidentale de l'expansion illimitée de la pseudo-maîtrise pseudo-rationnelle *est rendue possible par l'ubiquité de la dimension identitaire du monde (sur laquelle s'étaient ses réalisations pratiques)*, laquelle est, comme telle, privée de sens¹.

Soulignons ici que l'« ubiquité » de l'ensembliste-identitaire n'est pas pour autant ubiquité du sens. S'il y a une signification ensembliste-identitaire (une signification combinatoire), l'existence immanente de l'ensembliste-identitaire n'est pas en elle-même signifiante. Il n'y a pas de signification *en soi*, mais seulement *pour-soi*, c'est-à-dire à travers la logique *créée* par l'observateur – laquelle est toujours surdéterminée par des « significations imaginaires sociales ». C'est pourquoi Castoriadis, suivant Kant sur ce point, peut écrire que le monde est en soi « privé de sens ».

Le second incitatif « naturel » est le fait social lui-même, qui possède un moment ensembliste-identitaire (le *legein* et le *teukhein*). L'autonomisation de l'ensembliste-identitaire, qui est aussi un fait social, trouve dans l'institution même de la société une de ses conditions de possibilité. L'activité sociale n'est pas uniquement activité ensembliste-identitaire, mais il n'y aurait aucune activité sociale possible sans elle. C'est ce fait fondamental qui rend, en partie, possible l'identification de la raison aux critères de la logique ensembliste-identitaire.

Mais la puissance de la logique ensembliste-identitaire plonge aussi ses racines dans l'institution de la société. Elle traduit une nécessité fonctionnelle-instrumentale de l'institution sociale, dans tous les domaines : il faut du déterminé et du nécessaire pour que n'importe quelle société fonctionne² [...].

¹ Cornelius Castoriadis, « Temps et création », in *Les carrefours du labyrinthe. 3, Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 307-348, [p. 329].

² Cornelius Castoriadis, « La logique des magmas et la question de l'autonomie », *op. cit.*, p. 508.

2.2.2. *L'imaginaire social instituant et l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire*

Ces deux derniers aspects ne sont aucunement des conditions suffisantes : l'existence d'une dimension ensembliste-identitaire dans la nature et dans la société n'explique pas le passage de « *legein* » au « *logos* ». Si tel était le cas, l'autonomisation de l'ensembliste-identitaire ne serait pas un phénomène historique et contingent caractéristique de la pensée gréco-occidentale, mais un phénomène universel. Afin d'expliquer la spécificité historique du rationalisme occidental, qui tient à la fondation de la raison sur la rationalité ensembliste-identitaire, Castoriadis avance donc l'hypothèse selon laquelle l'origine de l'autonomisation de l'ensembliste-identitaire est à trouver dans l'activité de l'imaginaire social instituant. Il y a une *institution* de la pensée comme « Raison » par l'imaginaire social, et celle-ci n'a d'autres fondements qu'elle-même. C'est une création historique, un *événement instituant* qui impose un nouveau cadre référentiel à la pensée et à la pratique. De nouveau, nous voyons que la critique de la pensée métaphysique chez Castoriadis se fait à partir d'une perspective sociologique.

En effet, affirmant que le social-historique est une strate ontologique *sui generis* et que l'imaginaire comme source de la création est ce qui la distingue, Castoriadis soutient que la « pensée héritée » repose sur une production immotivée de l'imaginaire social : la signification d'une détermination universelle de l'être, c'est-à-dire l'immanence à ce qui est des opérateurs fondamentaux de la logique ensembliste-identitaire à l'exclusion de tout autre modalité possible de l'être et de la pensée. Le fait que l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire ait l'imaginaire pour origine ne veut pas dire qu'elle est, selon une appréciation souvent péjorative du qualificatif d'imaginaire que Castoriadis récuse, « fantasque » ou « délirante ». Castoriadis veut dire qu'une des conditions aprioriques de la connaissance (qui est une modalité de la pratique) est l'imaginaire social, et que, dans le cas du rationalisme occidental, une de ses significations imaginaires centrales est celle d'une détermination ensembliste-identitaire universelle de l'être. Il y a, en d'autres termes, promotion par l'imaginaire social instituant des catégories de la logique ensembliste-identitaire comme *a priori* principaux de la connaissance par la production simultanée d'une image déterministe de l'être dans sa totalité. La thèse de la rationalité universelle de l'être n'est donc pas intrinsèquement rationnelle, mais le résultat d'une perspective imaginaire sur l'être relayée par les individus.

En somme, Castoriadis explique l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire par trois thèses complémentaires :

1. L'imaginaire social instituant, qui est une composante inéliminable du social-historique compris comme strate ontologique *sui generis* et médiation apriorique de l'agir pratique, produit la signification selon laquelle l'être est de part en part déterminé, ce à quoi correspond la promotion de la logique ensembliste-identitaire comme fondement de la rationalité en général.
2. La création de cette signification n'est causée par rien, elle est production immotivée de l'imaginaire social.
3. Les théories, notamment philosophiques, qui rationalisent et justifient le point de vue identitaire sur l'être doivent être comprises comme, d'une part, la manifestation d'un processus de subjectivation historique par lequel les théoriciens expriment une certaine perspective imaginaire sur l'être et, d'autre part, comme autant d'écart et d'invention (elles sont différentes les unes par rapport aux autres) permis en partie par l'imagination radicale du sujet producteur de connaissance. Pour paraphraser et prolonger le mot d'Althusser : l'autonomisation de l'ensembliste-identitaire est un procès sans sujet, mais relayé par les sujets.

Cette thèse est à la fois simple et contre-intuitive. Elle est simple dans la mesure où elle pose l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire comme un *fiat* de l'imaginaire social qui, en lui-même, ne nécessite pas d'explication causale. Il est possible, et même nécessaire, de saisir la signification et d'élucider les diverses modalités de cette position inaugurale de la pratique et du savoir, mais elle ne serait pas, comme telle, explicable. Il faudrait renoncer à reproduire la genèse de l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire, même s'il n'est pas impossible de produire le cadre théorique (la théorie de l'institution imaginaire de la société) expliquant le caractère inexplicable d'une telle création historique, ni même inutile de se doter d'une bonne représentation du contexte historique dans lequel surgit la création imaginaire. Mais une telle « explication » est, on le sent bien, contre-intuitive : elle semble nous demander de congédier la pratique *des individus* pour expliquer la pratique ; elle requiert de nous que nous nous refusions à recomposer une histoire de la rationalité qui verrait dans l'autonomisation de l'ensembliste-identitaire le fruit d'un long

processus historique au long duquel nous pourrions identifier des causes concrètes (telle intervention théorique, telle introduction ou invention technique, tel événement politique, etc.). Le caractère contre-intuitif de la théorie castoriadienne de l'histoire, dont la question de l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire n'est qu'un aspect, tient au fait qu'il existe selon lui des causes historiques qui ne sont causées par rien. L'imaginaire social instituant est une cause non-causée de cette sorte ; il est une détermination de la pratique, et qui en ce sens est à inclure dans le concept de « pratique », sans pour autant que la pratique des individus ne puisse agir sur lui directement. Plutôt que de penser l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire comme « sédimentation¹ » de la pratique des sujets historiques, Castoriadis explique l'historicité des formes de la pratique comme l'effet d'une cause que la pratique ne cause pas et sur laquelle les individus n'ont pas de pouvoir. Et pourtant, et c'est là la difficulté en même temps que l'originalité de la théorie castoriadienne de la pratique, l'imaginaire social instituant est une composante de son concept de pratique, comme pouvait l'être pour Marx la notion de « rapports de production ». Toute la difficulté de la position de Castoriadis sur l'histoire en général et sur l'histoire de la raison en particulier tient donc à la volonté de reproduire une philosophie de la pratique au-delà de Marx sur la base d'un paradoxe : 1/ les hommes créent leurs conditions matérielles d'existence ; 2/ certaines de ces conditions échappent par nature à leur contrôle. Nous verrons dans le chapitre VI que la thèse castoriadienne n'est pas pour autant congédiement des pratiques individuelles dans la constitution de l'histoire, mais plutôt l'explicitation d'une de ses conditions.

Pour mieux comprendre sa position, il vaut la peine de citer *in extenso* un passage où il illustre sa thèse de la création *ex nihilo* de la « Raison » comme signification imaginaire sociale avec l'exemple de l'essor du capitalisme.

Notre deuxième question était : comment des formes social-historiques nouvelles émergent-elles ? La réponse est, simplement : par création. À cette réponse, la mentalité traditionnelle réagirait en ricanant : « vous n'offrez qu'un mot ». J'offre un mot pour un

¹ Dans un article au demeurant d'une grande finesse Caterina Réa fait dialoguer Castoriadis et Merleau-Ponty autour de la tension existant dans leur œuvre entre « sédimentation » et création (ou événement instituant). L'interprétation que propose C. Réa de Castoriadis tend à le rabattre vers une théorie de la « sédimentation » institutionnelle, où l'activité instituante est pensée comme reprise créatrice en même temps qu'accumulation de l'activité. S'il n'est pas faux d'aborder la théorie de l'institution imaginaire à partir du concept de sédimentation, il demeure qu'il gomme significativement un de ces traits centraux, à savoir la question de la création *ex nihilo*. Caterina Réa, « Perception et imaginaire : l'institution humaine entre créativité et sédimentation. Une lecture à partir de Merleau-Ponty et Castoriadis », in *Cahiers Castoriadis. Imaginaire et création historique*, éd. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2006, p. 75-110.

fait – une classe de faits – qui a été, jusqu’ici, recouvert et qui doit, désormais, être reconnu. De ces faits, il se trouve que nous avons, dans une certaine mesure, une expérience « directe » : nous avons été, pour ainsi dire, témoins, indirectement ou directement, de l’émergence de formes social-historiques nouvelles. [...] Dans chacun de ces cas, il y a beaucoup à dire et un travail interminable à faire, sur les conditions précédant et entourant ces émergences. Nous pouvons *élucider* ces processus ; mais non pas les « expliquer ». Une « explication » impliquerait soit la dérivation de significations [ici, Castoriadis parle de significations imaginaires sociales] à partir de non-significations, ce qui est privé de sens ; soit la réduction de tous les magmas de significations apparaissant dans l’histoire aux diverses combinaisons d’un petit nombre d’« éléments de signification » déjà présents « dès le début » dans l’histoire humaine, ce qui est manifestement impossible [...].

Pour prendre un exemple particulier, et un schème explicatif spécifique (et à la mode) : considérons l’émergence du capitalisme, et un abord néo-darwinien possible de la question qu’elle pose. Nous *n’observons pas* en Europe occidentale, entre, disons, le XII^e et le XVIII^e siècle, une production « aléatoire » d’un nombre immense de variétés de sociétés, et l’élimination de toutes sauf une parmi ces variétés comme « inaptes », sélectionnant le capitalisme comme la seule forme sociale « apte ». Ce que nous observons, c’est l’émergence d’une nouvelle signification imaginaire sociale : l’expansion illimitée de la maîtrise « rationnelle » [...] qui va de pair avec le travail d’un grand nombre de facteurs d’une diversité extrême. *Ex post*, et une fois en possession du résultat, nous ne pouvons nous empêcher d’admirer la *synergie* [...] de ces facteurs dans la « production » d’une forme, le capitalisme, qui n’était « visée » par aucun acteur ou groupe d’acteurs, et qui ne pourrait certainement pas être « construite ». Mais, dès que nous fixons le regard sur cette signification imaginaire sociale nouvelle et émergente, l’expansion illimitée de la maîtrise « rationnelle », nous pouvons comprendre beaucoup plus : ces « éléments » et ces « facteurs » entrent dans l’institution capitaliste de la société si et lorsqu’ils peuvent être « utilisés » par elle ou s’insérer dans son instrumentalité¹ [...].

Cette citation déborde certes quelque peu la question restreinte de l’autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire pour se concentrer sur un de ses corrélats pratiques, à savoir l’imaginaire de la maîtrise (autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire et imaginaire de la maîtrise sont reliés, puisque l’imaginaire de la maîtrise conduit à une ontologie identitaire, de même que le développement de l’ontologie identitaire a pour condition l’essor d’un imaginaire de la maîtrise). Cette citation est révélatrice de la manière dont Castoriadis pense le rapport entre imaginaire instituant et activité des sujets. On y voit bien que la thèse de Castoriadis n’est pas qu’une telle autonomisation se fait sans aucun rapport à la pratique des individus ; il affirme plutôt que la pratique des individus rend possible, sans pour autant que ce soit eux qui la produisent directement, l’apparition d’autres « significations » qui, une fois créées, redéterminent leur pratique dans sa totalité. Étudiant la

¹ Cornelius Castoriadis, « L’imaginaire : la création dans le domaine social-historique », *op. cit.*, p. 290-291.

société comme une totalité dotée de couches ontologiques différenciées en rapport les unes aux autres, Castoriadis affirme que l'activité des individus est déterminée par un imaginaire qu'ils ne font pas intentionnellement, mais que cette pratique produit aussi les conditions pour une redétermination indépendante et incontrôlable des significations imaginaires sociales par l'imaginaire instituant. Le point déterminant dans la thèse de Castoriadis est qu'il faut étudier les phénomènes sociaux en postulant qu'il existe *réellement* une « couche » ontologique, le social-historique dont un des aspects distinctifs est l'imaginaire social, fonctionnant relativement indépendamment de l'action des individus, mais la déterminant néanmoins par la production de « significations imaginaires ». Aussi l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire est-elle comprise comme un de ces phénomènes historiques que personne ne veut, mais qui est produit par tous.

2.3. Imaginaires grec et moderne : la spécificité de la modernité philosophique dans son rapport à l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire

L'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire est donc à rapporter à l'activité de l'imaginaire social instituant, même si une de ses conditions est l'existence d'une « première strate naturelle » existant dans la nature et sur laquelle s'étaye l'institution de la société. Sur la base de cette thèse, Castoriadis en affirme deux autres : 1/ l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire est une tendance universelle de l'histoire occidentale ; 2/ elle est néanmoins un phénomène proprement moderne. Un peu à la manière de Max Weber qui se demandait quels étaient les facteurs religieux qui ont pu *empêcher* (mais aussi encourager) le développement du capitalisme, Castoriadis se demande quels sont les facteurs qui ont pu empêcher la pleine autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire avant la modernité. Dans ce qui suit, nous commencerons par commenter l'interprétation castoriadienne de l'imaginaire grec comme facteur limitant la pleine autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire pour ensuite nous pencher sur le commentaire qu'il propose de l'imaginaire des modernes comme un de ses facteurs majeurs.

2.3.1. La saisie imaginaire grecque du monde et l'élaboration de la logique ensembliste-identitaire

La saisie imaginaire du monde par les Grecs. – Castoriadis s'est intéressé à de nombreuses reprises à la nature et au rôle de l'imaginaire dans la Grèce ancienne¹. C'est néanmoins dans ses séminaires des années 1982 et 1983 à l'EHESS, désormais publiés dans la série intitulée *Ce qui fait la Grèce*², que l'on trouve les développements les plus précis et les plus ambitieux à ce sujet. Castoriadis ouvre son séminaire en expliquant qu'il cherche à comprendre dans quelle mesure les significations imaginaires structurant le monde grec ont rendu possible la formation de la démocratie athénienne. Il s'agit donc de définir le contenu de ces significations, pour ensuite les mettre en rapport avec des formes de pratiques instituées³. Un trait singulier de cette étude est qu'elle se concentre non pas sur ce qui est souvent considéré comme l'époque la plus marquante de l'histoire de la Grèce, le fameux « siècle de Périclès » (V^e), mais plutôt sur une période allant du VIII^e au V^e siècles, c'est-à-dire celle où se forme l'expérience et la représentation grecques du monde dont le V^e siècle serait le point d'orgue. Castoriadis s'intéresse donc à l'imaginaire grec tel qu'on le retrouve, tout d'abord, dans les poèmes hésiodiques et homériques et les présocratiques puis, en ce qui concerne les V^e et IV^e siècles, dans les œuvres des historiens et des tragiques. Sans néanmoins exclure ce qui est considéré comme le plus représentatif de la pensée grecque classique (Platon et Aristote), Castoriadis cherche aussi dans d'autres sources ce qu'il considère comme distinctif de l'*ethos* grec.

La première faiblesse, presque toujours, de toute réflexion sur la Grèce ancienne, c'est qu'on prend des textes philosophiques (par exemple ceux de Platon et d'Aristote) qui parlent de sujets politiques pour dire : la Grèce ancienne, c'était cela. Or on parle là non pas de faits mais d'univers de pensée, sans remarquer les partis pris dont ces textes sont

¹ Sans prétendre à l'exhaustivité, on peut mentionner les textes suivants, qui traitent de diverses manières de la place de l'imaginaire dans la pensée et la pratique des Grecs : Cornelius Castoriadis, « Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle », in *Les carrefours du labyrinthe. 6, Figures du pensable*, Paris, Seuil, 2009, p. 17-42. Cornelius Castoriadis, « La découverte de l'imagination », *op. cit.* Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », in *Les carrefours du labyrinthe. 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1999, p. 324-382. Cornelius Castoriadis, « Imaginaire politique grec et moderne », *op. cit.*

² Cornelius Castoriadis, *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, 1 : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983*, *op. cit.*

³ « On essaiera donc d'aller aux racines du monde grec, à ce qu'on peut appeler la saisie première par les Grecs, avant toute thématization philosophique et politique, de l'être du monde, de l'existence humaine dans le monde ; d'appréhender, donc, le noyau de toutes les significations imaginaires qui se sont ensuite déployées et instituées en Grèce. » *Ibidem*, p. 35. On trouvera une étude fort bien faite du rapport entre imaginaire, ontologie du chaos et politique démocratique dans : Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis : création et institution*, *op. cit.*, p. 493-525.

affectés. Mais l'univers de la pensée politique et sociale grecque se lit dans l'esprit des institutions, et on le voit infiniment mieux chez les historiens – Hérodote et Thucydide sont fondamentaux de ce point de vue –, chez quelques présocratiques qui n'appartiennent pas au grand courant parménido-platonicien, dans la tragédie et même dans la poésie lyrique. On y trouve des formulations qui vont au plus près de la découverte de l'idée d'institution dans sa radicalité, ou de l'idée de l'histoire comme création, idées totalement absurdes dans le contexte platonicien. En effet, le rôle de Platon dans l'histoire de la philosophie a été celui d'un énorme bloc de pierre qui, pendant des siècles et des siècles, a fait obstacle à l'idée de la création dans l'histoire, de la créativité de la collectivité comme posant son institution, son propre *nomos*¹.

Davantage que les philosophes comme Platon ou Aristote (ce qui ne signifie pas que leurs philosophies soient vouées aux gémonies), les poètes, les tragiques et les historiens nous donnent accès, dans la mesure où leurs créations se déploient dans un milieu modelé par des significations imaginaires spécifiques, à la conception grecque, plus particulièrement athénienne, du monde. La création tragique et le témoignage historique explicitent la « présence effective dans l'espace social-historique athénien de certains complexes de significations, dont nous connaissons [...] l'affinité intime avec l'ensemble de l'institution imaginaire de cet espace² ».

Dans sa remarquable synthèse critique du séminaire de 1982-1983, Sophie Klimis³ reconstruit avec exactitude l'ensemble des significations imaginaires que Castoriadis identifie. Elle reconstruit les développements de Castoriadis autour de trois axes complémentaires : la saisie imaginaire grecque du monde ; la saisie imaginaire grecque de l'existence et de la mort ; la saisie imaginaire grecque de l'humanité.

La première, la saisie imaginaire grecque du monde, s'articule entièrement à la notion de *khaos* et détermine dans une très grande partie l'ontologie, la cosmologie et la politique grecques. Selon Castoriadis le texte où est explicitée pour la première fois la notion spécifiquement grecque de chaos est la *Théogonie* d'Hésiode. Comme le souligne S. Klimis, Castoriadis s'attache à faire ressortir la polysémie complémentaire de la notion hésiodique de *khaos*. Son premier usage se situe dans le premier vers (v. 116, après le prologue : *è toi men*

¹ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, 1 : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983*, op. cit., p. 39.

² Cornelius Castoriadis, « Anthropogonie chez Eschyle et autocréation de l'homme chez Sophocle », op. cit., p. 19.

³ Sophie Klimis, « Les sources grecques de l'auto-créeation humaine selon Castoriadis », in *Cahiers Castoriadis. Imaginaire et création historique*, éd. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2006, p. 9- 44.

prôtista Khaos genet’) « D’abord le vide est devenu » ou « D’abord est advenu le Vide¹ ». Il conduit à l’idée selon laquelle l’être provient d’une matrice primordiale, à comprendre comme un vide originaire sans pour autant être un néant. L’idée hésiodique de chaos donne à concevoir celle d’une absence d’être dynamique d’où procède l’être. Le second usage de la notion se situe à la fin du poème, lorsque Hésiode décrit le Tartare après avoir narré la lutte entre les Olympiens et les Titans. Hésiode écrit alors que la Terre sur laquelle les êtres vivants évoluent plonge ses racines dans le Tartare, monde monstrueux et hubristique où demeurent les Titans. Ce second usage (v. 727-728 & 720-738) renvoie à l’idée de « mélange informe, terrifiant, qui contient tout et nourrit tout : le Tartare, prison pour les anciens dieux vaincus, est aussi ce dans quoi tout ce qui existe plonge ses racines² ». Castoriadis résume son développement sur la polysémie de la notion hésiodique de *khaos* ainsi :

En ce qui concerne cette matrice originaire, ce substrat, nous avons affaire en fin de compte à deux idées, deux significations. La première est celle du vers 116 : le Chaos comme Vide, comme Abîme. Le monde surgit *ex nihilo*. L’être lui-même est d’abord un vide. Si je traduis dans ma terminologie, on a là l’idée d’une création radicale, d’une création à partir de rien, et d’une création du rien lui-même à partir d’un hyper-rien. Seconde signification (essentiellement les vers 727-728 sur les racines, et plus largement les vers 720 à 735) et, encore davantage, dans l’interpolation que je viens de vous résumer : c’est l’idée d’un *kukeôn*, d’un mélange informe, terrifiant, qui contient tout et nourrit tout. Or c’est cette seconde idée – c’est très étonnant, ici je ne peux que poser cette thèse – qui est appelée à jouer le rôle le plus important dans le développement de la philosophie grecque³.

Le second axe, la saisie imaginaire grecque de l’existence et de la mort, fait valoir le caractère intrinsèquement contingent et définitivement périssable de la vie. Chez Anaximandre, Castoriadis trouve la thèse selon laquelle la mort est le prix à payer pour le fait même d’exister dans un monde fondamentalement indéterminé : la mort est justice (*dikè*) faite à des êtres/étants dont la prétention à exister est *hubris*⁴. Castoriadis estime que cette caractérisation de la vie comme intrinsèquement périssable et contingente n’est pas une idée

¹ Traduction proposée par Castoriadis et reprise par S. Klimis. *Ibidem*, p. 21.

² *Ibidem*, p. 22.

³ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, I : D’Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983*, *op. cit.*, p. 174.

⁴ « L’*adikia* [traduit par S. Klimis comme « transgression »], c’est l’exister lui-même. Et cet exister doit être détruit selon le même principe qui le produit. Prévaut finalement [chez Anaximandre] une sorte de justice ontologique, qui abolit l’*hubris* impliquée par l’existence particulière. » Castoriadis, cité dans : Sophie Klimis, « Les sources grecques de l’auto-création humaine selon Castoriadis », *op. cit.*, p. 27. Les crochets sont de nous.

originale d'Anaximandre, mais un trait partagé¹. Dans le chant XI de l'*Odyssée*, la vie dans « l'Hadès est une survie d'ombres misérables, sans esprit ni sens, et sans souvenirs² ». Pour Castoriadis, les Grecs « ont découvert ce fait qu'il y a une mort finale, définitive [...] qu'on ne peut lui donner une autre signification, la transsubstantier, l'embellir³ ».

Le troisième axe, la saisie imaginaire grecque de l'humanité, fait valoir la possibilité pour l'homme d'agir librement et de poser les propres normes de son action dans un univers doté de déterminations contraignantes. Castoriadis voit dans la notion de *moira* chez Homère la première thématization explicite par les Grecs de la liberté humaine. S. Klimis écrit que la « *moira* n'est pas une divinité personnifiée chez Homère, mais une puissance impersonnelle, une sorte de légalité suprême qui s'impose aux dieux comme aux hommes : là où la *moira* dicte sa loi, il n'y a ni discussion, ni conciliation possible⁴ ». Or pour Castoriadis, c'est précisément sur fond de cette détermination universelle de l'agir que les Grecs ont pensé qu'il y avait pour l'homme la possibilité d'agir librement ; la *moira* n'est pas prédestination et destin inflexible, mais limite à l'intérieur de laquelle l'action est rendue possible. S. Klimis résume très bien l'interprétation castoriadienne de la *moira* chez Homère :

Loin d'être paradoxale, cette conception de la *moira* est selon Castoriadis ce qui contient la base de toute recherche rationnelle : si ce qu'il faut bien nommer la liberté humaine est possible, c'est parce que *moira* n'est pas un déterminisme absolu, mais une limite ultime, la mort, qui ouvre un espace pour l'agir et pour le penser, à l'intérieur des frontières ainsi délimitées⁵.

Au final, ces trois grands schèmes nucléaires de l'imaginaire grec convergent dans une conception du monde qui rendra les grandes créations sociales et politiques de l'Athènes démocratique possibles. Plus spécifiquement, Castoriadis soutient que ces schèmes imaginaires (chaos, mortalité, indétermination normative partielle) permettent la formulation par les Grecs du projet d'autonomie. L'absence partielle d'ordre cosmologique dégage pour l'homme un espace en vue de se donner ses propres normes.

¹ « Partagé » ne signifiant pas universel ; on trouve en effet aussi chez les Grecs, ce que Castoriadis connaît tout à fait, la thèse, notamment dans l'orphisme, chez les pythagoriciens puis ensuite chez Platon et les platoniciens, selon laquelle l'âme est éternelle. Il juge néanmoins que l'introduction de l'immortalité de l'âme par ces courants religieux et philosophiques se fait sur fond de l'affirmation de la contingence et de la précarité de la vie.

² Sophie Klimis, « Les sources grecques de l'auto-création humaine selon Castoriadis », *op. cit.*, p. 29.

³ Castoriadis, cité dans : *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 30.

⁵ *Ibidem*, p. 31.

Nous avons donc un monde qui émerge du chaos, où l'existence apparaît comme un excès, une *hubris* [...], et au sein de ce monde un être humain qui, pour toute attente, ne peut compter après la mort que sur une vie pire que la mort, comme nous l'avons vu à propos des poèmes homériques. Or, je le répète, cette vision conditionne de façon essentielle aussi bien la naissance de la philosophie que celle de la démocratie. Car si la position initiale consiste à dire que le monde est signification de part en part, il n'y a pas lieu de philosopher, ou du moins on philosophera une fois pour toutes, on édifiera un système qui traduira dans notre langage ce qu'est pour nous le sens du monde. De même, si le monde n'est que chaos, il n'y a pas non plus lieu de philosopher. La possibilité historique de la philosophie dépend du fait que le monde, à la fois est et n'est pas pensable¹.

Imaginaire et philosophie chez les Grecs. – Après avoir décrit dans son séminaire la première saisie imaginaire du monde par les Grecs dans les poèmes hésiodiques et homériques (en faisant aussi quelques excursions chez des auteurs ultérieurs tels Anaximandre, Platon ou Aristote), Castoriadis se tourne plus précisément vers l'essor de la philosophie chez les présocratiques. Il aborde alors la naissance de la philosophie dans une perspective chronologique (Héraclite et Parménide étant ses deux interlocuteurs privilégiés successifs) et cherche à distinguer ce que le discours philosophique a de spécifique par rapport aux discours mythiques ou poétiques antérieurs. Il propose alors une double thèse au sujet des origines de la philosophie, fort instructive du point de vue de la thématique de l'autonomisation de l'ensembliste-identitaire dans son rapport à l'imaginaire social. Il affirme, d'une part, que l'imaginaire du chaos a été une condition encourageant l'élaboration de la logique ensembliste-identitaire par les présocratiques et, d'autre part, que la philosophie, dès sa naissance, tend vers l'identification de la rationalité à l'ensembliste-identitaire. Il nuance cette dernière thèse en affirmant en contrepartie que chez les Grecs une telle identification ne s'est jamais totalement opérée, même chez les penseurs les plus susceptibles de le faire (Parménide et ses héritiers, en particulier Platon). Aussi la philosophie serait-elle travaillée dès sa naissance par une « double tendance » : la première, héraclitéenne, élabore l'ensembliste-identitaire tout en reconnaissant par ailleurs ses limites afin de penser le caractère intrinsèquement indéterminé de l'être (nul besoin de préciser que Castoriadis entend se situer dans cette tendance) ; la seconde, parméniidienne, élabore l'ensembliste-identitaire et tend à l'identification de l'être à ses critères.

¹ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, I : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983, op. cit.*, p. 170.

Castoriadis ouvre son séminaire du 23 février 1983 en affirmant explicitement que la philosophie est rationalisation du chaos, et donc, implicitement, que l'imaginaire du chaos est position imaginaire inaugurale de la philosophie : « la philosophie n'émerge pas dans une quelconque clairière de l'Être, mais vient au jour comme une lutte permanente contre ce qu'on peut bien appeler un cauchemar, le cauchemar du non-être, de la génération et de la corruption, et plus généralement de l'inconsistance de ce qui est¹. » Mais la spécificité du discours philosophique, le discours mythique étant lui aussi rationalisation du chaos selon sa propre modalité, tient à plusieurs caractéristiques indissociables.

1. La première est qu'il crée une triple polarité² conceptuelle sur laquelle il se fonde : opinion et vérité (*alêtheia* et *doxa*) ; être et apparaître (*einai* et *phainesthai*) ; loi/institution et nature (*nomos* et *phusis*³).
2. La seconde est une recreation de la question mythique du commencement (*arkhè*). Dès ses origines, la philosophie recherche et définit un premier ou un ensemble de premiers principes de l'être, ainsi que les modes de génération de ce premier principe. Pour Castoriadis, la différence du penser philosophique par rapport à la pensée mythique est sa distanciation par rapport à l'*arkhè*. Le philosophe prendrait l'*arkhè* comme objet de pensée et d'interrogation, tandis que le religieux cherche à assurer sa présence par la médiation du rite⁴. En ce sens, Castoriadis soutient clairement que la philosophie se présente originairement comme pensée métaphysique.
3. La troisième est le rapport que la pensée institue avec elle-même : la philosophie est une pensée réflexive (« la pensée se crée comme intérêt de soi-

¹ *Ibidem*, p. 203.

² Selon les éditeurs du séminaire, Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay, Castoriadis reprendrait cette notion de polarité à plusieurs historiens de la philosophie présocratique, en particulier Fränkel et G.E.R. Lloyd, auteur d'un *Polarity and analogy. Two types of arguments in early Greek thought*. La notion de polarité vise à exhiber le caractère non dichotomique des couples conceptuels considérés, à les présenter comme des espaces paradigmatiques dans laquelle la pensée se meut, et non comme des oppositions tranchées dont il faudrait choisir un des termes au détriment de l'autre. Cf. *Ibidem*, p. 204.

³ *Ibidem*, p. 203. Pour plus de détails, cette question n'étant pas directement la nôtre ici, se rapporter à l'ensemble des trois derniers séminaires publiés dans *Ce qui fait la Grèce, I*.

⁴ *Ibidem*, p. 208-210.

même¹ »), c'est-à-dire qu'elle s'interroge sur la nature des choses et leurs principes en problématisant la question même de la vérité².

4. Enfin, et c'est ce qui nous importe le plus ici, la philosophie est dès sa naissance explicitation, thématization et problématisation de l'ensembliste-identitaire : « on trouve chez les philosophes grecs, dès le début, à la fois les premières formulations claires des principes de la logique ensembliste-identitaire et leur explicitation, leur élaboration et leur approfondissement³. » Or cette première explicitation de la logique ensembliste-identitaire, qui, rappelons-le, est contenue en puissance dans l'institution de la société comme *legein*, est simultanément création par la philosophie d'une de ses problématiques, à savoir la conformité du dire ensembliste-identitaire à l'être tel que présenté dans l'imaginaire grec du chaos. En créant la logique ensembliste-identitaire, la philosophie a aussi créé le cadre problématique dans lequel s'est déployée sa propre activité :

Deuxième point important, cette philosophie a eu à affronter simultanément, dès le départ et jusques et y compris les stoïciens au IV^e siècle, et même plus tard, une double tâche : de fondation, d'explicitation et d'élucidation, d'une part, de la logique ensembliste-identitaire comme telle ; d'inauguration, d'autre part, d'une pensée qui va très au-delà de cette logique – de la pensée proprement dite, si l'on veut. Ce qui a sans doute pesé très lourdement dans sa constitution, dans le type d'ontologie élaboré la plupart du temps, et donc aussi dans la philosophie ultérieure⁴.

L'explicitation inaugurale de la logique ensembliste-identitaire par les présocratiques dans un contexte imaginaire posant l'être comme intrinsèquement chaotique et indéterminé est donc, selon Castoriadis, aussi création du sens même du penser philosophique, à savoir élucidation du rapport des structures du dire à un réel qui ne leur est pas nécessairement conforme. Aussi la « double tendance » de la philosophie (héraclitéenne ou parméniennienne) est-elle à comprendre comme deux réponses divergentes rendues possibles par cette double position inaugurale du penser philosophique : création de la logique ensembliste-identitaire comme telle d'une part, et réception d'un imaginaire du chaos d'autre part.

¹ *Ibidem*, p. 211.

² *Ibidem*, p. 211-213. Nous reviendrons bien plus amplement sur cette question dans le chapitre III.

³ *Ibidem*, p. 206.

⁴ *Ibidem*, p. 207.

D'Héraclite à Platon. – Pour Castoriadis, la pensée héraclitéenne représente l'état d'achèvement d'un « premier cycle » de la naissance de la philosophie : elle serait, d'un côté, synthèse magistrale de courants profonds de l'activité intellectuelle de la Grèce antique (poésie homérique et hésiodique, ainsi que philosophie ionienne), et, d'un autre côté, point de départ à partir duquel se développeront les théories philosophiques ultérieures¹, notamment d'influence parménidienne. Or, pour Castoriadis, qui pose comme principe heuristique que l'« obscurité » héraclitéenne est moins un trait intrinsèque de sa pensée que l'effet de l'état fragmentaire dans lequel elle nous est parvenue, un des traits distinctifs de sa philosophie est d'avoir cherché à penser le rapport de la logique ensembliste-identitaire à une ontologie du chaos, sans vouloir identifier logique et ontologie et sans pour autant affirmer l'impossibilité du dire à exprimer l'être (ce qui est pourtant une interprétation possible des fragments héraclitéens). En s'appuyant notamment sur les fragments 32, 48 et 67, Castoriadis affirme tout d'abord qu'Héraclite concevait le langage comme « inadéquat », dans le sens où il sépare des attributs qui, en dehors du langage, ne le seraient pas. Selon l'Héraclite de Castoriadis, « le langage est obligé de fixer, de séparer arbitrairement les prédicats des choses et l'être² ». Ainsi, le nom Zeus (fragment 32³) serait adéquat afin d'exprimer l'Un, car symbolisant ses attributs, mais aussi inadéquat, car ne correspondant pas exactement à son concept. Le langage étant intrinsèquement séparation, Héraclite affirmerait par ailleurs la relativité de toute prédication, c'est-à-dire que l'on ne saurait poser un prédicat relatif en un prédicat absolu. Ce serait selon Castoriadis le sens des fragments 15, 58, 82 et 83. On ne saurait, par exemple (fragment 58), affirmer absolument que l'amputation est un bien du fait que le médecin la pratique dans le cadre de ses traitements⁴. Mais (et, ici, nous retrouvons au cœur de son interprétation d'Héraclite la même structure argumentative qui prévaut dans celle de son exposition des rapports entre logique identitaire et étayage), la thèse héraclitéenne de la relativité de toute prédication ne prend sens que dans la mesure où elle est articulée à une série d'affirmations

¹ *Ibidem*, p. 247.

² *Ibidem*, p. 232.

³ « Fr. 32 – L'un, la sagesse unique, refuse et accepte d'être appelé du nom de Zeus. » *Les penseurs grecs avant Socrate : de Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, Garnier Frères, 1964, p. 76.

⁴ « Fr. 58 – Bien et mal sont tout un. Les médecins taillent, brûlent et torturent de toute façon et, faisant aux malades un bien qui ressemble à une maladie, ils réclament une récompense qu'ils ne méritent guère. » *Ibidem*, p. 77.

ontologiques : s'il y a relativité de la prédication, c'est parce que les choses sont en elles-mêmes contradictoires.

Il n'y a pas seulement relativité des prédications, mais aussi en fin de compte fusion de ce qui apparaît aux hommes, dans leur discours, comme des inconciliables. [...] Ces inconciliables, donc, coexistent en fait dans l'être, ce sont des faces d'une même réalité. La structure de l'être est contrariété, l'être ne serait pas s'il ne contenait des contraires, au même moment et sous le même rapport – ce ne sont pas bien sûr les termes d'Héraclite, mais on est obligé de le dire ainsi¹.

Ce serait là le sens de nombreux fragments, notamment ceux qui ont assuré à Héraclite sa réputation et qui ont attiré l'attention de Hegel, qui voyait en lui un prédécesseur de sa dialectique : « Nous nous baignons et nous ne nous baignons pas dans le même fleuve » (fr. 12) ; « Le chemin en haut et le chemin en bas sont le même » (fr. 60) ; « Dieu est jour et nuit, hiver et été, surabondance et famine » (fr. 67) ; etc. Ce qui est déterminant est que la constitution contradictoire de l'être serait promue par Héraclite comme un véritable principe générateur ontologique : « Loin d'être simple coexistence passive des contraires, la contrariété est à la fois détermination ontologique et principe actif² ». En rupture et en continuité avec ses prédécesseurs ioniens, Héraclite pose donc la guerre (*polemos*) comme le principe générateur de l'être, et l'objet et la fin de la sagesse doivent être de la penser, non seulement selon la perspective humaine qui ne voit en elle que l'opposition insoluble des contraires, mais comme un principe d'unité, de coexistence et d'harmonie. C'est le sens que Castoriadis attribue au fragment 51 : « Ils ne comprennent pas [les hommes en général] comment ce qui lutte avec soi-même peut s'accorder : mouvements en sens contraire, comme pour l'arc et la lyre³. » En d'autres termes, l'Un-tout héraclitéen est l'harmonie des contraires dans le flux du temps ; la contrariété est le principe génésique de l'être que le langage, en tant qu'il sépare et identifie, ne parviendrait pas à dire, mais dont l'appréhension est pourtant le but de la sagesse. Aussi Castoriadis rejette-t-il partiellement l'interprétation d'Héraclite abondamment relayée par la doxographie⁴ selon laquelle le feu joue chez lui le rôle de principe métaphysique, au même

¹ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, 1 : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983, op. cit.*, p. 233-234.

² *Ibidem*, p. 234-235.

³ *Les penseurs grecs avant Socrate : de Thalès de Milet à Prodicos, op. cit.*, p. 77.

⁴ Diogène Laërce : « Voici en gros ses théories. C'est le feu qui a tout créé et c'est en lui que tout se résout » ; Simplicius : « Hippasos de Métaponte et Héraclite d'Éphèse ont également admis un principe unique, mobile et limité, mais ils ont pris comme tel le feu [...] ; Aétius : « Héraclite et Hippasos de Métaponte : Le principe de toutes choses est le feu [...] ». Cf. *Ibidem*, p. 82-85.

titre que l'eau pouvait l'être chez Thalès ou encore l'*apeiron* chez Anaximandre. Le feu ne serait pas chez Héraclite le principe générateur de l'être, mais « une métaphore par excellence du procès, où tout diffère et tout est un, où tout change en étant éternel¹ ». Bref :

Une deuxième partie² [des fragments héraclitéens] parle de l'être ; elle établit la relativité de la prédication dans les propriétés de l'être, et parmi ces propriétés la contrariété, le *polemos*, l'harmonie résultant des contraires et le flux, avec cette conséquence que l'être peut être pensé, mais seulement dans la signification et non pas dans un *legein* ensembliste-identitaire³.

Si Castoriadis fait de la pensée héraclitéenne une synthèse critique de plusieurs siècles d'activité intellectuelle en Grèce, il fait de celle de Parménide, qu'il estime être construite contre celle d'Héraclite, une sorte de révolution paradigmatique dans laquelle se meut encore de nos jours la philosophie. Pour Castoriadis, il n'y a en effet pas de doute que Parménide ait connu l'œuvre héraclitéenne, et que l'identification de l'être à la pensée à laquelle procède Parménide soit une réaction à celle, héraclitéenne, de leur inadéquation :

Car vingt ou trente ans après Héraclite, avec Parménide, le mouvement repart, pour ce qui semble être un retour en arrière mais qui en fait intègre autrement ce qui s'est déjà passé – bien qu'il ne s'agisse nullement d'un développement cumulatif, ou dialectique au sens hégélien. Parménide, en effet, connaît Héraclite, il y fait allusion mais pour le critiquer et rétablir une séparation absolue, on dirait en anglais *unbridgeable*, sur laquelle on ne peut pas jeter de pont : il y a l'être, il y a le non-être ; et entre les deux aucune communication⁴.

¹ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, I : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983, op. cit.*, p. 241.

² Il s'attache par ailleurs à montrer comment Héraclite crée et réinvestit la distinction *doxa/aléthéia*, comment il critique l'opinion commune, mais aussi comment il propose une définition du *logos* comme « raison commune » (*logos xynos*). Puisque ces aspects ne sont pas directement attachés à la question du rapport entre ontologie et logique, il n'est pas nécessaire de les commenter dans le cadre de cette discussion.

³ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, I : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983, op. cit.*, p. 237.

⁴ *Ibidem*, p. 250. Les éditeurs du séminaire soulignent que l'on ne saurait, comme le fait Castoriadis, affirmer aussi certainement que Parménide ait lu Héraclite, et par conséquent que sa philosophie soit construite contre cette dernière. Dans son *History of greek philosophy*, pourtant ouvrage de référence pour Castoriadis lui-même (*Ibidem*, 341), Guthrie synthétise le débat sur cette question et affirme : « *There is no external evidence to help : we can only say it is possible, but no certain, that Parmenides had read the other's book.* » Cité dans : *Ibidem*, p. 353. Dans son anthologie des présocratiques, Jean Voilquin relaye une autre interprétation des enjeux polémiques de l'éléatisme. Selon Voilquin, la doctrine parménidienne de l'être serait moins orientée contre Héraclite que contre les pythagoriciens (Voilquin parle même d'une « dissidence qui se serait produite au sein de l'école pythagoricienne », suggérant que Parménide et Zénon aurait pu être d'anciens disciples de Pythagore), en particulier contre la thèse de l'indivisibilité infinie du nombre pair, qui conduisait à affirmer, par l'intermédiaire de la thèse selon laquelle l'être est nombre, l'irrationalité partielle de l'être. *Les penseurs grecs avant Socrate : de Thalès de Milet à Prodicos, op. cit.*, p. 39-40, 102-103. Il y a indéniablement dans la présentation que fait Castoriadis de la philosophie présocratique un souci de dramatisation et la volonté, explicite d'ailleurs, d'orienter sa lecture des matériaux historiques en fonction de sa propre perspective philosophique.

Pour Castoriadis, la pensée parménidienne a eu pour effet de restructurer le penser philosophique à partir de la thèse de la détermination universelle de l'être et de l'identité de celui-ci à la logique ensembliste-identitaire, et, inversement, la création philosophique parménidienne équivaldrait à l'exclusion de l'indétermination ontologique¹. Aussi la philosophie jusqu'à Hegel serait-elle substantiellement parménidienne². Or, et c'est ce qu'il importe de souligner ici, le renouveau philosophique parménidien, considéré par Castoriadis comme la création d'une nouvelle détermination de la pensée qui perdure jusqu'à nous, n'a pas pu se déployer pleinement en raison de l'imaginaire grec du chaos : à l'identification de l'être à la pensée dans le *Poème* suivra la redécouverte de leur inadéquation, notamment chez Platon, c'est-à-dire la reproblématisation de la différence entre les déterminations de la pensée ensembliste-identitaire et de l'être.

En effet, dans son séminaire de 1986, *Sur Le politique de Platon*, Castoriadis propose une périodisation quadripartite de l'œuvre platonicienne³. À la troisième phase du développement de la pensée platonicienne, qui correspondrait au développement de la doctrine des idées telle qu'exposée dans le *Ménon*, le *Phédon*, le *Phèdre*, *Le Banquet* et *La République* et relayant à bien des égards l'identification parménidienne entre l'être et la pensée, succéderait une quatrième et dernière phase qui serait affirmation de « la théorie du mixte », à savoir requalification par Platon du rapport établi par Parménide entre l'être et le dire au profit de l'ontologisation du non-être. Castoriadis regroupe dans cette quatrième phase *Le Sophiste*, *Le Politique*, le *Timée*, le *Critias*, le *Philèbe* et *Les Lois*. Il donne cependant dans le cadre de cette discussion une importance toute particulière à la théorie platonicienne du demiurge, telle qu'elle est exposée dans le *Timée*⁴. En effet, la cosmologie platonicienne dans le *Timée* serait

¹ « [...] dès ce moment [le moment parménidien], la saisie de l'être s'opère non pas sous le signe de la présence, comme le dit Heidegger, mais sous celui de la détermination, il ne peut être qu'une seule chose. Sont donc rejetés dans le non-être, le mouvement, la diversité, la multiplicité, l'altération, etc., qui, s'ils existaient, introduiraient de l'indéterminé. » Cornelius Castoriadis, *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, 1 : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983*, op. cit., p. 250-251. Cette interprétation du rôle de Parménide dans l'histoire de la philosophie est celle que l'on trouvait déjà chez Nietzsche.

² *Ibidem*.

³ On pourra retrouver la classification générale de l'œuvre platonicienne par Castoriadis aux pages suivantes : Cornelius Castoriadis, *Sur « Le politique » de Platon*, op. cit., p. 38-39.

⁴ Castoriadis est revenu de nombreuses fois sur le *Timée*. On pourra se référer aux passages suivants : Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 120-130. Cornelius Castoriadis, *Sur « Le politique » de Platon*, op. cit., p. 120sq, 134-135. Cornelius Castoriadis, *La création humaine, III. Ce qui fait la Grèce, 2 : La Cité et les lois. Séminaires 1983-1984*, Paris, Seuil, 2008, p. 240.

tout à fait symptomatique de l'inscription de Platon dans l'imaginaire de son époque, dont il cherche pourtant à se dégager sans néanmoins y parvenir pleinement. Dans le *Timée*, en d'autres termes, Platon voudrait ménager la chèvre et le chou : il s'agirait d'un côté d'affirmer à la suite de Parménide l'identification de l'être et de l'idéal (Timée ouvre en effet sa cosmologie en affirmant que ce qui est est ce qui reste identique à soi-même éternellement et ne peut être appréhendé que par la pensée¹), mais aussi, d'un autre côté, de promouvoir une part irréductible de non-être en vue d'expliquer la génération et le devenir. Dans le *Timée* la solution platonicienne consiste à penser la création démiurgique comme introduction de formes idéales dans un substrat matériel qui reste toujours en excès par rapport à elles. Contemplant les idées, le démiurge informe la matière « *kata to dunaton*, dans la mesure du possible² ». Aussi le rapport de Platon à l'imaginaire grec est-il un rapport de solution est de continuité, puisqu'il admet dans la dernière phase de son œuvre une part irréductible d'indétermination ontologique, à la fois considérée comme objet de la science (*épistème*) et en dehors d'elle.

Platon reste ici dans l'imaginaire grec mais il n'est pas dans l'imaginaire grec pour autant que dans cet imaginaire, commençant avec Hésiode au moins, il y a dans le monde spontanéité formatrice. Pour Platon, il n'y a pas de spontanéité formatrice, la formation est l'œuvre du démiurge ; la matière n'a qu'une spontanéité déformatrice, destructrice ou corruptrice³.

Au cœur de la réorientation de la pensée platonicienne autour d'une philosophie du non-être se trouve l'imaginaire social grec, et celui-ci a conduit à la relativisation de la rationalité ensembliste-identitaire à l'aurore de la philosophie : l'affirmation parméniidienne de l'identité de l'être et de la pensée identitaire n'a pas été suivie par son développement et son affermissement acritique, mais, au contraire bien que de façon aporétique, au développement d'une pensée visant à dégager les conditions permettant la rationalisation d'un monde considéré comme intrinsèquement chaotique.

¹ « De toute évidence, peut être appréhendé par l'intellectuel et faire l'objet d'une explication rationnelle, ce qui toujours reste identique. En revanche, peut devenir objet d'opinion au terme d'une perception sensible rebelle à toute explication rationnelle, ce qui naît et se corrompt, ce qui n'est réellement jamais. » *Timée*, [27c-28c], dans Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011, p. 1989.

² Cornelius Castoriadis, *Sur « Le politique » de Platon*, op. cit., p. 122.

³ *Ibidem*.

L'imaginaire social grec, qui est imaginaire du chaos, est la raison ayant empêché l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire, c'est-à-dire la pleine identification de la pensée aux normes de la rationalité logico-mathématique.

2.3.2. Les imaginaires modernes : entre renouvellement du projet d'autonomie et asservissement à la rationalité ensembliste-identitaire

L'approche de la modernité que propose Castoriadis est définie par les mêmes prérequis méthodologiques que son approche de l'antiquité, et plus largement des phénomènes social-historiques : la science de la société et de l'histoire a pour objet et fin la restitution des significations imaginaires, leur évolution et leur interaction avec les différents domaines de l'être. « L'individualité d'une période doit être cherchée dans la spécificité des significations imaginaires qu'elle crée et qui la dominent¹. » Son approche de la modernité dépend donc de sa théorie de l'institution imaginaire de la société. À l'intérieur de cette interprétation de la modernité, la thèse de Castoriadis est que l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire a une origine sociale complexe : l'apparition d'une nouvelle signification imaginaire, celle du « projet de maîtrise rationnelle », qui explique en même temps qu'il est conditionné par l'essor du capitalisme. En soutenant une telle thèse, Castoriadis redéploie à l'intérieur de sa propre théorie une thèse centrale de l'univers théorique du marxisme, à savoir que la constitution de la conscience philosophique moderne est une expression de la retotalisation capitaliste des sociétés. Là encore se manifeste la dimension proprement sociologique de la variante castoriadienne de la critique de la pensée métaphysique.

Les significations imaginaires sociales de la modernité². – Castoriadis définit la modernité en fonction de ses deux « composantes nucléaires et originales », à savoir, d'une part, le « projet d'autonomie » et, d'autre part, le « projet de l'expansion illimitée de la maîtrise rationnelle³ ». Elles sont toutes désignées comme des significations imaginaires sociales distinctes et hétérogènes, bien qu'elles aient selon lui un ancrage sociologique commun, l'essor de la « protobourgeoisie » au XII^e siècle en Europe.

¹ Cornelius Castoriadis, « L'époque du conformisme généralisé », in *Les carrefours du labyrinthe. 3, Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 11-28, [p. 18].

² Nous reviendrons plus en détail sur cette question dans le chapitre V.

³ Les deux textes sur lesquels nous nous appuyons ici sont : Cornelius Castoriadis, « L'époque du conformisme généralisé », *op. cit.* Cornelius Castoriadis, « Complexité, magmas, histoire. L'exemple de la ville médiévale », in *Les carrefours du labyrinthe. 5, Fait et à faire*, Paris, Seuil, 2008, p. 250-269.

Si l'autonomie est bien chez Castoriadis un concept de la raison pratique, il reste qu'il rapporte la formulation du projet d'autonomie à sa condition de possibilité imaginaire. Les manifestations de l'imaginaire de l'autonomie dans la modernité sont nombreuses et se différencient également à l'intérieur de la modernité. Dans « L'époque du conformisme généralisé », il rapporte par exemple les manifestations suivantes, qui ont toutes pour point commun l'universalisation de la créativité institutionnelle : la constitution de communautés paysannes contestant partiellement l'ordre seigneurial à la sortie du « vrai » Moyen-Âge ; la critique de la tradition et de l'autorité, et plus largement la sécularisation ; le développement des sciences aux XVII^e et XVIII^e siècles ; la production de nouvelles formes d'arts à la même époque, etc. Le socialisme est aussi une des manifestations du projet d'autonomie à partir du XIX^e siècle. Néanmoins, établissant un rapport substantiel entre le « projet d'autonomie » tel qu'il est apparu en Grèce et son renouvellement moderne, Castoriadis fait attention à spécifier leurs différences. L'aspect le plus distinctif du projet d'autonomie moderne par rapport à sa version grecque est son caractère universel, c'est-à-dire que la mise en question critique des fondements de la pratique est étendue à la totalité de ses domaines :

Dans les Temps modernes, [...] il y a une ouverture extraordinaire, et en droit illimitée, de l'activité instituante explicite et certainement de la mise en cause effective des institutions les plus immémoriales, par exemple avec le mouvement des femmes. En principe, aucune institution de la société moderne ne peut échapper à la mise en question¹.

À côté de la « signification de l'autonomie », le « projet de maîtrise rationnelle » est la seconde composante nucléaire de l'imaginaire moderne, et elle est celle à laquelle il faut rapporter l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire. Dans son dernier texte, « La “rationalité” du capitalisme² », Castoriadis propose une description plurifactorielle de l'imaginaire de la maîtrise. D'un point de vue général, la spécificité de l'imaginaire de la maîtrise est, comme son nom l'indique, une « poussée vers la maîtrise ». En tant que détermination socioapriorique de la pratique, l'imaginaire de la maîtrise réoriente la totalité des pratiques vers une fin particulière : la maîtrise exhaustive de son environnement. Mais Castoriadis précise qu'une telle « poussée vers la maîtrise » n'aurait rien d'historiquement spécifique si elle n'était pas articulée à son tour à deux autres facteurs : son autoréférentialité et sa formalisation. En effet, la poussée moderne vers la maîtrise se distingue en premier lieu

¹ Cornelius Castoriadis, « Imaginaire politique grec et moderne », *op. cit.*, p. 205-206.

² Cornelius Castoriadis, « La “rationalité” du capitalisme », *op. cit.*

de ses formes prémodernes en ceci qu'elle n'a plus pour objet l'extériorité de la société considérée, mais bien son intériorité. La poussée moderne vers la maîtrise ne conduit pas seulement à la maîtrise de l'environnement extérieur, mais aussi, et surtout, aux conditions mêmes de reproduction et de déploiement de l'activité. C'est en ce sens que l'on peut dire qu'il y a une retotalisation de l'activité selon un tel projet.

Cette poussée vers la maîtrise n'est pas simplement orientée vers la conquête « extérieure » mais vise tout autant et plus encore la totalité de la société. Ce n'est pas seulement dans la production qu'elle doit se réaliser, mais aussi bien dans la consommation, et non seulement dans l'économie, mais l'éducation, le droit, la vie politique, etc¹.

De la sorte, Castoriadis, sur la base d'une conceptualité certes très différente, recoupe des analyses telles que celles de la constitution du paradigme biopolitique par Foucault², qui elle-même trouve une origine dans la théorie wébérienne de la rationalisation et celle marxienne de la constitution primitive du capitalisme³ : la modernité n'est pas uniquement constitution d'une certaine forme de rationalisme, mais prise en charge explicite des conditions d'autoproduction de la société par cette nouvelle forme de rationalité. En outre, un autre aspect spécifique de l'imaginaire moderne de la maîtrise est la valorisation concomitante des traits formels de la rationalité. Comme l'écrit Castoriadis dans *L'institution imaginaire de la société*, « ce qui se donne comme rationalité de la société moderne, c'est simplement la *forme*, les connexions extérieurement nécessaires, la domination perpétuelle du syllogisme⁴ ». Ainsi, la modernité de la « poussée vers la maîtrise » s'énonce dans la valorisation des aspects formels et procéduraux de la rationalité, soit ceux caractéristiques de la « rationalité ensembliste-identitaire ». C'est la raison pour laquelle, l'imaginaire moderne conduit à la valorisation des activités économiques, précisément celles qui sont les plus propices à une évaluation chiffrée et calculable. Si l'économie devient une des sphères d'activité principale des sociétés modernes, c'est parce qu'elle se prête à une rationalisation formelle.

La poussée vers la maîtrise se donne des moyens nouveaux, et des moyens d'un caractère spécial – « rationnel », c'est-à-dire « économique » –, pour s'accomplir. Ce n'est plus la magie ni la victoire dans les batailles qui en sont les moyens [de la maîtrise spécifiquement moderne], mais précisément la rationalisation, qui prend ici un contenu particulier tout à

¹ *Ibidem*, p. 88-89.

² Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». Cours au Collège de France, 1976, Paris, Seuil/Gallimard, 1997.

³ Danilo Martuccelli, *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard, 1999.

⁴ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 236.

fait spécifique : celui de la maximisation/minimisation, c'est-à-dire de l'*extrémisation*, si l'on peut forger ce terme à partir des mathématiques (maximum et minimum sont deux cas de l'extremum¹).

Manifestations philosophiques et institutionnelles de l'imaginaire moderne. – Dans le domaine de la philosophie, la manifestation principale de l'imaginaire de la maîtrise est l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire et la retotalisation de la raison selon ses critères internes de vérité. Les grandes figures du rationalisme moderne ne peuvent être abstraites de leur contexte historique d'énonciation : elles sont l'expression philosophique de la retotalisation des pratiques selon la double signification de l'autonomie et du projet de maîtrise rationnelle. Ainsi, la manifestation la plus distinctive de l'imaginaire de la maîtrise dans la philosophie moderne serait l'affirmation de « la rationalité de part en part du réel », qui sur le plan philosophique s'exprime sous la forme du principe de raison suffisante². Dans « Portée ontologique de l'histoire de la science », Castoriadis explicite en quoi le rationalisme moderne est à rapporter à l'imaginaire de la maîtrise à partir du traitement spécifiquement moderne des notions d'artificialité et d'illimitation. Le passage vaut la peine d'être cité :

Cette différence [entre le rationalisme antique et moderne], on peut tenter de la caractériser par ces deux idées : de l'*infini*, et de l'*artificialité*. La science moderne apparaît comme l'élaboration subjectivement et objectivement illimitée (et sans aucun doute interminable) de la logique ensidique et des strates que celle-ci découvre/construit dans le « réel ». L'*illimitation* de l'enquête moderne dépend sans doute elle-même d'un schème imaginaire de la *rationalité de part en part* de l'être/étant physique – schème étranger aux Grecs (en tout cas, jusques et y compris Aristote). L'*artificialité* conduit à une transformation de l'essence même de l'« objet » mathématique, aboutissant à la « libre position » des axiomes [...]. Il est certes difficile de ne pas rapprocher cette illimitation, et cette artificialité, de la signification imaginaire centrale du capitalisme : l'expansion illimitée de la maîtrise « rationnelle ».

Cependant, Castoriadis s'efforce aussi de préciser quels sont les effets plus circonstanciés d'une telle autonomisation. Nous pouvons retenir trois traits principaux, c'est-à-dire trois domaines d'activité où se manifeste la retotalisation de l'activité selon l'imaginaire de la maîtrise :

¹ Cornelius Castoriadis, « La “rationalité” du capitalisme », *op. cit.*, p. 89.

² Une telle interprétation de l'histoire de la philosophie est datée et laisse en suspens des pans entiers de la philosophie moderne et qui sont fondamentaux pour sa genèse. Nous pensons aux différentes formes de scepticismes académiques, qui, à l'ombre des grands systèmes rationalistes, formulaient de puissantes objections contre la thèse d'une « rationalité de part en part du réel ». Formulée telle quelle, la thèse castoriadienne est tout simplement fautive. Cf. Sébastien Charles et Plinio J. Smith (éd), *Academic scepticism in the development of early modern philosophy*, Cham, Springer, 2017. En revanche, il reste vrai que le scepticisme académique se construisait *contre* les thèses rationalistes, et par conséquent contre ce que nous pourrions nommer un « paradigme » rationaliste.

1. *L'essor de l'État bureaucratique.* – Si l'État n'a pas attendu l'imaginaire moderne de la maîtrise pour se développer dans l'histoire, Castoriadis estime cependant que la forme spécifiquement moderne de l'État comme État bureaucratique a pour condition nécessaire de possibilité un tel imaginaire. L'État bureaucratique est le produit d'une constellation de représentations imaginaires en relation à la maîtrise : l'État bureaucratique est une « machine », ses éléments comme des « rouages », ses finalités le « calcul » et la « planification¹ ».
2. *L'autonomisation de la technique sous la forme de la technoscience.* – Comme pour l'État bureaucratique, Castoriadis ne considère pas qu'il ait fallu attendre l'imaginaire de la maîtrise pour que les hommes se munissent d'artefacts techniques (nous avons en effet vu qu'il considère le *teukhein* comme une protoinstitution nécessaire à l'institution du social comme totalité). Cependant, l'apparition de l'imaginaire de la maîtrise motive un nouveau rapport à la technique, qui la pose comme une finalité autonomisée. Comme Heidegger, Castoriadis pense que l'essence de la technique n'est pas la technique.
3. *Une mutation anthropologique.* – L'imaginaire de la maîtrise conduit à la transformation du rapport à soi. L'effectuation de l'imaginaire de la maîtrise conduit à la production d'une individualité « imbib[ée] par la mentalité du calcul et du gain ». Castoriadis ne rajoute rien de nouveau à ce sujet depuis Weber, à la différence importante qu'il donne l'imaginaire social pour cause de ce phénomène, et non les effets involontaires de l'objectivation institutionnelle de l'éthique protestante. L'imaginaire de la maîtrise conduit aussi à une transformation du rapport aux autres. Ici, Castoriadis présente l'analyse lukacsienne de la réification comme un résultat de l'imaginaire de la maîtrise. Contrairement à Lukács qui expliquait la réification par la structure capitaliste des rapports de production, Castoriadis l'explique par un imaginaire de la maîtrise qui conduit à l'identification de la personne humaine à une chose².

¹ On pourra lire la description suggestive de Castoriadis aux pages suivantes : Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 239-240.

² *Ibidem*, p. 238-239.

La thèse de Castoriadis au sujet de l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire est donc qu'il s'agit d'un phénomène strictement moderne qu'il faut rattacher à la création immotivée par l'imaginaire social instituant d'une nouvelle signification, celle d'un « projet de maîtrise rationnelle ». À ce titre, Castoriadis remobilise un schème critique qui n'est pas sans faire penser à la thèse heideggérienne d'une réalisation de la métaphysique sous la forme moderne de l'arraisonnement universel. Chez Castoriadis, comme chez Heidegger, la critique de la métaphysique se présente ainsi comme une critique interne de la modernité, celle-ci étant considérée comme un possible de la pensée métaphysique. Quoi qu'il en soit de cette convergence, l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire est considérée comme un effet particulier d'une « poussée vers la maîtrise » autoréférentielle des sociétés modernes. En d'autres termes, la mise au pas de la raison à la rationalité ensembliste-identitaire doit être comprise comme une conséquence de l'asservissement de la totalité de la pratique à un imaginaire de la maîtrise propre à la modernité. Aussi, une telle transformation de la raison doit être ressaisie à l'intérieur de la mutation globale des sociétés que représente la modernité et dans laquelle figurent l'essor de l'État moderne, du capitalisme, de la rationalisation productiviste des procès de travail, de la création de nouveaux types anthropologiques et d'une nouvelle conception de la raison philosophique. Avec Marx plus qu'avec Heidegger cependant, l'interprétation de l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire par Castoriadis redéploie celle matérialiste de l'histoire de la philosophie : les transformations de la raison philosophique doivent être comprises comme une des facettes des transformations de la pratique sociale dans leur totalité. Mais la grande différence de Castoriadis est de penser d'une manière nouvelle les rapports entre procès d'autoproduction matérielle de la société et « idéologie », puisque l'imaginaire apparaît chez lui comme une véritable puissance causale, et ce, relativement indépendamment de la multiplicité des pratiques qu'il totalise. S'il faut bel et bien rapporter l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire à certaines de ses conditions matérielles de possibilité, et en premier lieu l'ensemble des pratiques capitalistes, il reste qu'il s'agit d'une création *sui generis* de l'imaginaire qu'il faut apprécier dans sa contingence et son irréductibilité. Toute la difficulté de la thèse castoriadienne pour la résolution de la question de la transformation moderne de la conscience philosophique et de son recentrement formaliste et procédural – et il s'agit d'un des problèmes centraux et généraux de sa théorie de l'institution imaginaire de la société – est de considérer une condition

socioapriorique de la pratique que les pratiques ne créent pas immédiatement : l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire lors de la modernité est à comprendre comme un des effets de ce reconditionnement sociotranscendantal de la pratique en fonction de la signification imaginaire de la maîtrise, reconditionnement que les pratiques ont préparé en un certain sens, mais qu'elles n'ont pas causé pour autant. C'est donc en ce sens qu'il faut comprendre la thèse selon laquelle l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire est une création de l'imaginaire instituant.

2.3.3. La structure argumentative du concept marxien d'aliénation et la thèse castoriadienne de l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire

Dans ce qui précède immédiatement, nous mentionnions que Castoriadis redéploie dans sa critique du formalisme moderne certains aspects distinctifs de l'univers théoriques de l'hégéliano-marxisme, notamment la thèse d'une origine pratique de la philosophie moderne. Nous aimerions finir ce premier chapitre en soulignant la dépendance de l'argumentaire castoriadien envers un autre schème critique distinctif de l'univers théorique de l'hégéliano-marxisme, à savoir celui de l'aliénation¹.

Pour rendre compte de l'ancrage de la critique castoriadienne de la raison sur la théorie hégéliano-marxienne de l'aliénation, il faut distinguer entre, d'une part, le *concept* d'aliénation tel qu'il a été défini par Marx dans les *Manuscrits de 1844* et, d'autre part, la *structure conceptuelle* propre au concept d'aliénation, que l'on retrouve en amont de sa formulation par Marx dans les *Manuscrits de 1844* (au moins chez Feuerbach), mais aussi en aval (dans

¹ Une remarque contextuelle s'impose sur le concept d'aliénation dans son rapport à l'usage qu'a pu en faire Castoriadis. On le sait, le concept d'aliénation est, au sein de la tradition marxienne, un concept aussi central que problématique. Il est tout d'abord conceptuellement problématique du fait de son naturalisme sous-jacent (Stéphane Haber propose une excellente synthèse des critiques de l'aliénation dans *L'aliénation: vie sociale et expérience de la dépossession*, Paris, Presses universitaires de France, 2007), mais aussi politiquement du fait de son usage critique à l'intérieur même de cette tradition (son usage « extérieur » ne le rend pas problématique du point de vue du marxisme même). C'est en effet le concept d'aliénation tel que compris par Marx dans les *Manuscrits économique-philosophiques* (ou *Manuscrits de 1844*) qui a servi de pivot à une partie importante du marxisme antistalinien à partir des années 1930 (Pour une vue d'ensemble du contexte français, on pourra se référer au bel ouvrage de Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, Princeton, Princeton University Press, 1975). À l'inverse, c'est contre l'usage « humaniste » du concept d'aliénation qu'un auteur comme Althusser a pu développer sa lecture « scientifique » du *Capital* (Une bonne exposition historique de ces enjeux politico-philosophiques peut être trouvée dans les dernières pages de Tony Judt, « Le marxisme français (1945-1975) », in *Le marxisme et la gauche française, 1830-1981*, Paris, Hachette, 1987, p. 181-245.) En disant que l'usage du concept d'aliénation chez Castoriadis contribue à le rattacher à l'histoire du marxisme, il faudrait préciser, dans le contexte de l'histoire de l'usage de ce concept, qu'il le rattache à l'histoire d'une variante du marxisme, qui est le marxisme « humaniste » d'après-guerre (qui lui-même se décompose en une myriade de variantes...).

l'œuvre de Marx elle-même, y compris après *L'Idéologie allemande*¹, et parmi les marxistes produisant une critique du capitalisme et de ses différents aspects sur la base de ce concept). L'usage que Marx fait du concept d'aliénation dans les *Manuscripts económico-philosophiques* est tout d'abord une transposition dans le domaine de l'économie politique (dans la terminologie de son temps « l'économie nationale ») de sa formulation antihégélienne par Feuerbach. Dans *L'Essence du christianisme*, Feuerbach se proposait de montrer que la religion est en réalité un phénomène anthropologique par lequel l'homme se dépossède de son essence. Définissant le « genre » (*Gattung*) de l'homme comme un composé de « raison », de « volonté » et de « cœur », Feuerbach soutient, sur la base du présupposé idéaliste selon lequel la connaissance et conscience de l'objet est aussi connaissance et conscience du sujet², que ce qui est vrai pour la connaissance de l'objet l'est absolument pour la connaissance de Dieu, à la différence importante que pour l'homme religieux l'identité entre la connaissance de Dieu et la connaissance de soi n'est pas reconnue. Cette méconnaissance aboutit à la constitution d'un sujet séparé, le sujet divin, autonome et doué de ses propres qualités infinies, qui ne sont en fait rien d'autre que les qualités infinies de l'essence humaine. L'« athéisme humaniste » qu'appelle Feuerbach de ses vœux est un programme de prise de conscience désaliénante, une réappropriation des trésors perdus de l'humanité.

Dieu est l'essence la plus propre de l'homme, la plus subjective, essence particularisée et isolée, donc, par lui-même l'homme ne peut rien faire, par suite tout bien vient de Dieu. Plus Dieu est humain, plus il est subjectif, plus l'homme s'aliène (*entäussert sich*) sa propre subjectivité, son humanité, puisque Dieu en soi et pour-soi est son Soi aliéné, que pourtant du même coup il se réapproprie³.

¹ Cette affirmation est évidemment une prise de position dans le débat interminable sur le statut du concept d'aliénation dans l'œuvre de Marx après le tournant de 1845. Nous nous alignons sur les positions d'Haber (Stéphane Haber, *L'aliénation: vie sociale et expérience de la dépossession*, op. cit.) et de Vandenberghe (Frédéric Vandenberghe, *Une histoire critique de la sociologie allemande: aliénation et réification. I, Marx. Simmel, Weber, Lukács et réification*, vol. 1, Paris, Éd. la Découverte/MAUSS, 1997), selon lesquels le concept d'aliénation est toujours présent comme concept critique valide dans *Le Capital*, même s'il se retrouve inséré dans un cadre épistémologique et ontologique absolument nouveau par rapport aux *Manuscripts de 1844*. Le concept d'aliénation demeure, mais plutôt comme concept visant à nommer l'expérience vécue des dépossédés, plutôt comme un concept disons « phénoménologique ». Le relevé de Lucien Sève des occurrences du concept d'aliénation dans le *Capital* est tout à fait utile afin de circonscrire ce nouvel usage du concept : Cf. Lucien Sève, *Aliénation et émancipation*, Paris, La dispute, 2012.

² L'apport de Feuerbach dans la tradition idéaliste allemande aurait été d'inclure le sentiment, le « cœur », dans la constitution de l'objet par le sujet, proposant ainsi une sorte d'idéalisme sensualiste. Voir à ce sujet : Philippe Sabot (éd.), *Héritages de Feuerbach*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, en particulier les deux premiers textes de ce volume (« Le sentiment d'être » de Christian Berner ; « "Maintenant, c'est la nuit". Feuerbach et le sensible » d'Antonia Birnbaum).

³ Ludwig Feuerbach, *L'essence du christianisme*, trad. Jean-Pierre Osier et Jean-Pierre Grossein, Paris, F. Maspero, 1973, p. 149. Une tradition marxienne veut que l'on traduise « *Entäusserung* » par « expression » et

C'est ce schéma de l'extériorisation/dépossession générique que Marx applique à l'économie politique de son temps dans les *Manuscripts de 1844*, en particulier en vue de produire une critique radicale de l'organisation capitaliste du travail et de ses conséquences sur l'existence des ouvriers. Redéfinissant, contre Feuerbach, la genericité de l'homme (son essence) comme être produisant ses propres conditions d'existence au sein de rapports sociaux, Marx montre que l'organisation capitaliste du travail dénature l'homme, le met à distance de son essence d'être naturel et social. Au même titre que l'essence de l'homme est aliénée en Dieu selon Feuerbach, l'essence de l'homme est selon Marx aliénée dans et par ces institutions du capitalisme que sont la division du travail et la propriété privée. Mais l'innovation conceptuelle de Marx ne tient pas tant à ce mouvement de transposition (Hesse l'avait déjà fait avec une critique de l'argent sur une telle base feuerbachienne¹), que dans le fait d'avoir *extériorisé* la structure conceptuelle de l'aliénation en posant la *cause* de l'aliénation comme extérieure au sujet de l'aliénation. C'est cette innovation qui distingue un texte comme les *Manuscripts de 1844* des *Manuscripts de Kreuznach*, car si l'on trouve dans ces deux textes des usages non théologiques du concept d'aliénation, la critique faite du droit politique hégélien ne repose pas sur une identification des causes sociales de l'aliénation politique sous la forme de l'État rationnel hégélien. À cet effet, un texte comme *La Question juive* est donc bien plus proche des *Manuscripts de 1844*, puisqu'il procède lui aussi à un enracinement social, certes encore discret, de l'aliénation politique. Chez Feuerbach, au contraire de Marx, la cause de l'aliénation est le sujet lui-même. Il est à l'origine, sans qu'il en soit conscient, d'un processus de mise à distance de soi-même aliénant. Chez Hegel, non seulement le sujet de l'aliénation n'est pas anthropologique (le sujet de l'aliénation est l'Esprit comme substance), mais l'aliénation est le moment tragique d'un processus historiquement nécessaire d'extériorisation et d'objectivation de l'Esprit – et c'est parce qu'il y a rabattement de l'aliénation sur

« *Entfremdung* » par « aliénation ». L'aliénation serait, sur la base de cette traduction, la transformation pathologique de l'*Entäusserung* en *Entfremdung*, une transformation de l'expression/objectivation en expression aliénée/pathologique. Dans l'introduction à sa récente traduction des *Manuscripts de 1844*, Franck Fischbach fait remarquer que cette tradition repose sur un profond contre-sens. Le préfixe allemand « *Ent-* » connote en lui-même l'idée de perte, de dépossession, un peu à la manière du préfixe « *dé-* » en français. Du point de vue de F. Fischbach, l'*Entäusserung* est donc déjà à rattacher au champ lexical de la privation, et non pas à l'idée d'une expression qui serait bonne et positive en soi. La traduction que propose Osier de « *entäussert sich* » par « s'aliène » est donc justifiée, même si, selon les remarques de F. Fischbach, il serait plus juste de traduire par quelque chose comme « perte de l'expression de soi ». Cf. Franck Fischbach, « Présentation », in *Manuscripts économico-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007, p. 7-71.

¹ Voir l'article d'Angaut dans *Lire les manuscrits de 1844*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.

l'extériorisation qu'il est difficile de faire d'Hegel un précurseur du concept d'aliénation marxien¹. C'est pour tout cela qu'il est possible de parler, comme S. Haber le fait à juste titre, de l'acte de naissance d'un véritable *paradigme critique* dans les *Manuscripts de 1844*, de l'inauguration d'une forme particulière de la critique, qui est celle des causes sociales des manifestations pathologiques de ce processus d'extériorisation constitutif de l'existence humaine². Ce qui pourra changer après Marx, pour celles et ceux qui continueront à se référer au concept d'aliénation, sera la détermination de *ce qui* (définition du « genre ») est aliéné et *ce pour quoi* (identification des causes sociales) il y a aliénation, mais demeurera toujours cette structure conceptuelle « socio-centrée » visant la réappropriation d'une essence de l'homme perdue ou dégradée.

Ce schéma conceptuel critique perdure dans l'œuvre de Castoriadis à tous les niveaux de sa pensée, et notamment dans sa théorie critique de la connaissance. Cela est clair en ce qui concerne la critique de l'autonomisation de la logique ensembliste-identitaire. On l'a vu tout au long de ce chapitre, la critique de la raison que propose Castoriadis repose sur l'idée selon laquelle une dimension universelle de la pratique humaine, la logique ensembliste-identitaire, *s'autonomise* et pèse ensuite de tout son poids sur le comportement des hommes. Il soutient aussi que la cause de cette autonomisation est *sociale*. Extériorisation/objectivation aliénante d'une pratique humaine universelle à cause/par/dans un état donné et historiquement situé de la pratique sociale, nous retrouvons là *stricto sensu* la structurelle conceptuelle de l'aliénation des *Manuscripts de 1844*. Toute la différence ici tient au fait que ce qui est considéré comme social par Castoriadis ne le serait pas pour un marxiste, du moins pour un marxiste orthodoxe. La cause de l'aliénation chez Castoriadis, et cela vaudra aussi bien pour la critique de la raison pratique, n'est pas à trouver dans une forme historiquement déterminée des rapports de production, mais dans l'imaginaire social instituant – ce qui est assurément une catégorie sociologique fort peu marxiste. Il faut aussi faire remarquer qu'il n'y a pas à proprement parler de théorie de l'essence humaine chez Castoriadis, et que cette absence le situe de manière particulière par rapport à l'humanisme essentialiste propre au concept d'aliénation. Comme

¹ Cf. Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Rivière, 1965.

² Stéphane Haber, *L'aliénation: vie sociale et expérience de la dépossession*, *op. cit.*

l'ont parfaitement remarqué Laurent Van Eynde¹ et Philippe Caumières², l'intérêt de l'anthropologie castoriadienne n'est pas tant de poser *a priori* une universalité de l'essence humaine, que de chercher à la penser du point de vue de la création, à chaque fois singulière, de l'humanité par l'homme. L. Van Eynde écrit ainsi que « le véritable enjeu de l'anthropologie [selon Castoriadis] [...] est de penser comment la singularité modifie l'essence *et* cela même en continuant à faire essence³ ». En ce qui concerne la question plus restreinte de l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire, cela signifie qu'il y a aliénation d'une partie restreinte de la rationalité, une fois celle-ci créée par l'homme lui-même. Inversement, l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire n'est pas à comprendre comme une extériorisation aliénante d'un aspect de la « nature humaine » : si une telle rationalité est considérée par Castoriadis comme universelle d'un point de vue anthropologique, il considère néanmoins qu'elle est à chaque fois créée par chaque groupe social particulier dans l'histoire. En fait, plutôt que de situer Castoriadis en dehors du paradigme critique de l'aliénation, son « non-essentialisme » anthropologique est plutôt *relocalisation* des phénomènes aliénants dans des bornes historiques délimitées par la création social-historique : il y a aliénation sur la base d'une création/détermination singulière de l'homme par lui-même ; l'aliénation, plutôt que la dépossession d'un trait en soi universel de la nature humaine, serait dépossession d'un trait *pensé comme* universel selon une détermination historiquement située de l'homme par lui-même. Cette relocalisation du concept d'aliénation n'en est pas moins usage de sa structure conceptuelle, même si elle perd en « universalité » et en « essentialité ». Plutôt qu'un essentialisme anthropologique universaliste, il y aurait plutôt de ce point de vue chez Castoriadis un essentialisme anthropologique de la création, dans le sens où l'universalité anthropologique est identifiée à la faculté créatrice, mais que le contenu de cette création reste indéterminé⁴.

¹ Laurent Van Eynde, « La pensée de l'imaginaire de Castoriadis du point de vue de l'anthropologie philosophique », in *Cahiers Castoriadis. L'imaginaire selon Castoriadis. Thèmes et enjeux*, éd. Laurent Van Eynde, Sophie Klimis, Facultés universitaires Saint-Louis, 2006, p. 63-74.

² Philippe Caumières, « Autonomie et aliénation. Cornelius Castoriadis : repenser l'aliénation au-delà de l'humanisme », *Cahiers critiques de philosophie*, 2009, p. 195-212.

³ Laurent Van Eynde, « La pensée de l'imaginaire de Castoriadis du point de vue de l'anthropologie philosophique », *op. cit.*

⁴ Citons ici *in extenso* une affirmation de Castoriadis sur l'existence d'une nature humaine : « Rappelons qu'il y a trente ans, dans les cafés du VI^e arrondissement, il fallait affirmer pour être à la mode qu'il n'y a pas de nature humaine. C'est une ânerie, bien entendu, il y a bel et bien une nature humaine, et sous plusieurs rapports. En

Ainsi, la permanence de la structure conceptuelle de l'aliénation dans la stratégie critique de Castoriadis témoigne d'un enracinement très profond du marxisme dans sa pensée ou, plus précisément, de la philosophie de la *praxis*. Cette précision faite, nous pouvons passer à notre second chapitre, où nous examinons quelles sont les conséquences de l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire.

premier lieu, parce qu'il y a un ancrage biologique. Mais aussi parce que l'être humain est caractérisé *dans sa nature* par l'imagination radicale, c'est-à-dire par la création ; et s'il n'en était pas ainsi, ce ne serait plus un être humain, ce serait autre chose : plus, moins ou ailleurs. L'homme, c'est cela. Et il s'agit bien d'une nature humaine au sens d'une *ousia*. » Cornelius Castoriadis, *La création humaine, III. Ce qui fait la Grèce, 2 : La Cité et les lois. Séminaires 1983-1984, op. cit.*, p. 157.

CHAPITRE II

LES LIMITES DE LA RATIONALITÉ ENSEMBLISTE-IDENTITAIRE ET LES CONSÉQUENCES DE SON AUTONOMISATION

La critique de la « pensée héritée » chez Castoriadis, variante sociocentrée de la critique de la pensée métaphysique, consiste, dans un premier temps, à montrer que la surdétermination de la raison selon les critères de la « rationalité ensembliste-identitaire » est un phénomène historique contingent et ayant une origine sociale. Dans le chapitre précédent, nous proposons une synthèse de son concept de rationalité ensembliste-identitaire et des raisons qui lui permettent de comprendre son autonomisation. Cette première étape exégétique accomplie, il nous est possible de passer à la seconde : le commentaire critique des conséquences de l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire¹.

À l'instar d'autres critiques de la pensée métaphysique, celle de Castoriadis s'efforce en effet de désigner quelles sont ses conséquences afin de la dépasser et de formuler une conception nouvelle de la raison. Sa critique des conséquences de la « pensée héritée » peut se regrouper selon deux schèmes distincts, mais complémentaires. Le premier est celui d'une *limite* intrinsèque de la rationalité ensembliste-identitaire, celle-ci ne permettant pas à elle seule de fournir une explication adéquate du réel du fait de l'existence d'une multiplicité de régimes ontologiques. Le second motif est celui de l'*occultation* : l'autonomisation de la logique ensembliste-identitaire a pour conséquence l'occultation de caractéristiques fondamentales de l'être, en particulier son caractère créateur. Le repérage de ces deux schèmes est capital pour la compréhension ultérieure (chapitre III) de l'autodépassement de la raison chez Castoriadis, puisque celui-ci est compris comme l'envers positif de la limitation et de l'occultation auxquelles conduit l'autonomisation de la logique ensembliste-identitaire. La réforme de l'entendement devra en effet déboucher sur la pluralisation des formes et des normes du discours en vue de la restitution de la pluralité du sens de l'être, de même qu'elle devra faire la lumière sur son caractère intrinsèquement créateur.

¹ Voir aussi : Francis Guibal, « La raison occidentale en question. Le diagnostic de Cornelius Castoriadis », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 73, n. 2, 1989, p. 185-204.

Dans ce chapitre nous commentons ces deux schèmes critiques et nous nous demanderons par ailleurs si Castoriadis ne reproduit pas des aspects de certaines critiques déjà faites, notamment par Bergson, au rationalisme philosophique. La comparaison des positions de Bergson et de Castoriadis nous permettra ainsi de mieux circonscrire le sens du projet philosophique de Castoriadis, qui se maintient dans une perspective criticiste, plus précisément constructiviste, au contraire de Bergson, qui veut renouveler la métaphysique selon une approche intuitionniste visant l'« absolu ».

1. Le schème critique de la limitation : panlogisme ensembliste-identitaire et pluralisme ontologique

Le schème critique de la limitation consiste à montrer que l'universalisation de la rationalité ensembliste-identitaire conduit à des déficits explicatifs, notamment en raison de son transrégionalisme catégoriel. Ce sont ces deux aspects du schème critique de la limitation – déficit explicatif et transrégionalisme catégoriel – que nous allons commenter dans un premier temps.

1.1. Irréductibilité de la totalité de l'être à l'ensembliste-identitaire : exemples du vivant et du social-historique

Le premier motif de la critique castoriadienne de la pensée héritée est que la logique-ontologie ensembliste-identitaire est insuffisante, car elle ne permet pas d'expliquer adéquatement l'ensemble du réel. Elle est *limitée*. L'argument central de Castoriadis est que l'expérience phénoménale que nous faisons de l'être ne peut pas être restituée dans son intégralité moyennant les schèmes dont dispose la rationalité ensembliste-identitaire. Si l'être possède un « moment » ensembliste-identitaire, l'un n'est pas pour autant réductible à l'autre. En d'autres termes, la rationalité ensembliste-identitaire comme telle ne peut pas rendre compte de la totalité de notre expérience effective, voire même de certains de ses aspects fondamentaux et élémentaires (l'expérience vécue de la couleur, par exemple). L'argument est, on le voit, *ontologique*, bien qu'il porte sur le statut d'un *construit épistémique* : l'être est tel qu'il ne peut pas être intégralement connu à partir des critères fondamentaux et des exigences internes de la pensée héritée, qui sont ceux de la logique ensembliste-identitaire – moyennant, certes, des spécificités imaginaires et social-historiques. C'est en partie pourquoi Castoriadis parle de la « Raison » comme une « pseudo-rationalité » : elle est « pseudo-rationnelle », car non seulement elle n'interroge pas la légitimité d'une extension universelle

de la logique ensembliste-identitaire, mais elle s'aveugle aussi sur l'inadéquation flagrante entre l'expérience vécue et le construit épistémique censé en rendre compte. Au contraire, « tout semble indiquer que, au-delà de la première couche ou strate dont nous avons parlé, ce qui est n'est pas congru à la logique ensembliste¹. » Ainsi, la totalité de notre savoir, à l'exception de quelques percées dans des domaines restreints, rencontre ce décalage entre le discours et la nature de l'être².

Prenons un exemple de cette ligne argumentative dans la critique que Castoriadis propose de la biologie contemporaine³. La conjonction de la biologie moléculaire et du modèle cybernético-informationnel a permis des avancées significatives dans la compréhension du vivant. Elle a notamment permis de liquider la conception mécaniste selon laquelle il n'y a dans la nature que des causalités externes, sans pour autant poser une finalité intrinsèque au vivant lui-même. Ainsi, la biologie contemporaine a considérablement gagné en pouvoir explicatif, en particulier du fait de la congruence entre la rationalité cybernético-informationnelle et le vivant lui-même. La logique ensembliste-identitaire qui soutient le paradigme cybernético-informationnel fournit la base d'une explication satisfaisante du vivant. Néanmoins, le point de vue cybernético-informationnel laisse un résidu important, qu'il ne pourra d'ailleurs jamais résorber, à savoir qu'il y a *qualité* de l'information à chaque fois spécifique pour le type de vivant considéré, et que cette qualité procède d'une autodéfinition du vivant à chaque fois spécifique (tant du point de vue de l'espèce que de celui de l'individu). L'argument est que la logique ensembliste-identitaire ne peut ni induire ni déduire la qualité de la signification, ni ce qui rend ces différences qualitatives possibles d'un point de vue ontologique.

Ces différentes dimensions de l'information, que l'on ne peut ignorer, indiquent que l'on ne saurait s'en tenir à la quantité d'information que mesure l'ingénieur des télécommunications, ni ramener toutes les questions au calcul des probabilités. Elles

¹ Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », *op. cit.*, p. 275.

² Castoriadis dresse un état des lieux de ces limites dans : Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », *op. cit.*

³ *Ibidem*, p. 233-243. Ce n'est évidemment pas le seul texte où il est question du vivant, encore moins du seul texte où sont spécifiées les limites de la logique ensidique. On pourra aussi se référer (liste non exhaustive) à : Cornelius Castoriadis, « Portée ontologique de l'histoire de la science », *op. cit.*, p. 533-540. Cornelius Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », in *Les carrefours du labyrinthe. 3, Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 233-280, [p. 243-249]. Cornelius Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », *op. cit.*, p. 309-312. Cornelius Castoriadis, « Phusis, création, autonomie », in *Les carrefours du labyrinthe. 5, Fait et à faire*, Paris, Seuil, 2008, p. 236-249, [p. 236-246].

renvoient également à cette évidence que, sinon en général, en tout cas dans ce cadre et en tant que corrélat de l'information, la mesure de la probabilité n'est possible que *quant à* [...] ; *quant à*, donc, référé à un système essentiellement subjectif. Elles montrent finalement que, au sens qui importe, l'automate ne peut jamais être pensé que de l'intérieur, qu'il constitue son cadre d'existence et de sens, qu'il est son propre *a priori*, bref, qu'être vivant, c'est être pour-soi, comme certains philosophes l'avaient depuis longtemps affirmé¹.

Castoriadis propose des développements semblables dans le cas des autres sciences de la nature. Mais, bien plus que les sciences naturelles, ce sont les disciplines anthropologiques qui nous invitent à constater les limites de la logique ensembliste-identitaire. « Les catégories centrales de la logique ensembliste s'effondrent au contact du social-historique² ». Un cas particulier, mais très significatif, des limites de la rationalité ensembliste-identitaire dans le domaine anthropologique est la question des « schèmes de la coexistence » de la société³. Cette question est celle consistant à savoir ce qui fait qu'une société « tient ensemble comme un tout ». La thèse de Castoriadis est que la rationalité ensembliste-identitaire n'est d'aucune aide pour penser cette question – qui est pour lui la question centrale de la sociologie. Alors qu'il faudrait produire un type de discours qui rendrait compte d'un type d'unité propre à l'être-social, les sciences sociales transposent les catégories fondamentales de la logique ensembliste-identitaire dans un domaine ontologique qui ne l'autoriserait pas. L'« un » social-historique n'est pas l'« un » de la logique ensembliste-identitaire, car il s'agit d'un *autre* type d'être.

Il n'y a pas [...] moyen, à l'intérieur de cette même limite [celle de la logique ensembliste-identitaire], de penser la société comme coexistence ou comme unité d'une diversité. Car *la réflexion de la société nous place devant cette exigence, à laquelle nous ne pourrions jamais satisfaire au moyen de la logique héritée* : considérer des termes qui ne soient pas des entités discrètes, séparées, individualisables (ou ne peuvent être posés ainsi que transitoirement, comme termes de repérage), autrement dit qui ne soient pas des éléments d'un ensemble, ni réductibles à de tels éléments ; des relations entre ces termes qui ne soient pas, elles-mêmes, séparables ni définissables de façon unique ; enfin, le couple terme/relation, tel qu'il se présente chaque fois à un niveau donné, comme impossible à saisir à ce niveau indépendamment des autres. *Ce dont il s'agit ici n'est pas une complexité logique plus grande, que l'on pourrait surmonter en multipliant les opérations logiques traditionnelles, mais une situation logico-ontologique inédite*⁴.

¹ Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », *op. cit.*, p. 237.

² Pour plus de détails sur cette proposition : *Ibidem*, p. 277-281.

³ Pour un inventaire des limites de la rationalité ensembliste-identitaire pour les sciences de l'homme : Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », *op. cit.*

⁴ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 271-272. Nous soulignons.

Cette critique générale se spécifie dans celle de l'opposition classique en sociologie entre holisme et individualisme. Si l'holisme sociologique pense l'unité du social comme préexistante à ses parties, l'individualisme tend à éluder cette question du fait de ses options philosophiques nominalistes. On pourrait donc s'attendre à ce que Castoriadis trouve chez les « holistes » des partenaires intellectuels privilégiés, ceux-ci posant le social comme une réalité *sui generis* informant le comportement individuel. Au contraire, Castoriadis dit à leur propos qu'ils ont été jusqu'à ce jour des individualistes à leur insu¹, ou bien qu'ils ont abordé la question du social-historique à travers des « métaphores illégitimes » (il cite : la conscience collective, l'inconscient collectif, l'organicisme²). La raison de ce double rejet est que les approches holistes et individualistes pensent toutes les deux les rapports de l'un au multiple à l'intérieur du cadre de la logique ensembliste-identitaire, alors que la nature ontologique de l'être-social demande de produire une autre conception de l'unité : holismes et individualismes sont les deux faces d'une même médaille, la rationalité ensembliste-identitaire, impropre à penser les phénomènes sociaux, à plus forte raison la question de la totalité sociale. Aussi le problème n'est-il pas tant de déterminer quel est le rapport réel du tout à ses parties que de penser l'objet sociologique en présupposant qu'il puisse se décomposer en tout et en partie. Le sociologue fait de la relation du tout et de ses parties un cas particulier de la catégorie générale « relation », alors que la nature ontologique du social-historique nous incite à penser une modalité inédite de la « relationalité » en dehors de la logique ensembliste-identitaire. Bref, que l'on pense le tout comme préexistant à ses parties ou l'inverse, il s'agit dans les deux cas d'une transposition d'une rationalité particulière, celle de l'ensembliste-identitaire, dans un domaine ontologique qui ne se prêterait pas à de telles opérations logiques.

Dans le cas du schème critique de la limitation, nous voyons bien que Castoriadis remobilise un schème critique assez conventionnel au regard de l'histoire de la critique de la pensée métaphysique, et que l'on retrouve déjà chez Nietzsche, sinon chez Héraclite. Il s'agit de montrer que la « pensée d'entendement », pour parler comme Hegel, est une pensée pauvre au regard de la richesse de l'être dans sa totalité et qu'il convient, par conséquent, d'inverser, ou du moins de modifier, le rapport entre l'être et le langage : si ce n'est qu'à travers le langage

¹ *Ibidem*, p. 265-266.

² *Ibidem*, p. 267-268.

que l'être est perçu, celui-ci, pour autant, ne saurait s'épuiser dans les déterminations de celui-là, *a fortiori* lorsqu'il est réduit à ses fonctions logiques. Mais une grande différence de Castoriadis par rapport à l'héritage nietzschéen, nous le soulignerons régulièrement, est de chercher à repenser l'ontologie, non pas en fonction de l'idée du « flux » ou de la « vie », mais plutôt à partir de celle d'une pluralité de registres organisationnels, chacun possédant sa propre forme d'autopoïèse. Ainsi, la pluralisation interne des formes de discursivité visée par le constructivisme castoriadien cherche moins la restitution d'un « flux ontologique » que celle de sa pluralité interne, qui est une pluralité des formes organisationnelles.

1.2. Transrégionalisme catégoriel et pluralisme ontologique

Ce qui est visé tout particulièrement dans ce schème critique de la limitation est le transrégionalisme catégoriel de la rationalité ensembliste-identitaire, c'est-à-dire le postulat selon lequel les schèmes opérateurs internes de la rationalité ensembliste-identitaire valent universellement et à tous les niveaux de l'être. En d'autres termes, une des « causes » internes de la limitation de la rationalité ensembliste-identitaire est son panlogisme, ou, plutôt, son incapacité à différencier le sens des catégories fondamentales de la pensée en fonction de la qualité des objets auxquels elles s'appliquent. Comme l'écrit explicitement Castoriadis, « ce n'est pas un accident, ni un aspect secondaire, mais une nécessité s'originant dans le plus profond de l'organisation de la pensée héritée que d'affirmer en fait l'existence de catégories transrégionales possédant un sens *plein* et *le même* sens quel que soit le type d'objet considéré¹. » Aussi tout le problème n'est-il pas de créer de telles catégories transrégionales, mais de postuler qu'elles s'appliquent « pleinement » et de manière univoque selon les différentes régions ontologiques inspectées par le sujet de la connaissance. Plus largement, le problème est que le transrégionalisme catégoriel de la pensée héritée conduit non seulement au rétrécissement et à la limitation de l'expérience, mais aussi à la suppression de la distance nécessaire entre l'être et la pensée, et rend par conséquent impossible l'activité même de la pensée, qui ne devrait pas consister seulement à appliquer des catégories, mais à les créer au contact de l'expérience afin d'en rendre compte adéquatement :

Nous ne pouvons traiter les catégories comme univoques que si nous supprimons à la fois tout écart et toute relation entre pensée et être, soit en faisant de ce qui est un chaos qui n'exige, n'impose et n'empêche rien et dont la pensée peut faire absolument ce qu'elle veut, soit en le posant comme pleinement et exhaustivement identiques aux déterminations

¹ Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », *op. cit.*, p. 278.

de la pensée. L'une comme l'autre de ces vues sont intenables et par conséquent les catégories sont essentiellement multivoques¹.

La critique de l'universalisation de la rationalité ensembliste-identitaire se présente ainsi comme une critique générale et vigoureuse de toute forme de réductionnisme². Pour Castoriadis, en effet, le réductionnisme repose intégralement sur le postulat transrégional selon lequel le sens des catégories logiques fondamentales reste inchangé, quel que soit l'être considéré, et qu'il est par conséquent possible de réduire un phénomène à un autre³. Au contraire, nous le verrons amplement dans le chapitre suivant, il n'y a pas pour Castoriadis de logique universelle : chaque domaine de l'être nécessite la production d'une logique qui lui correspond. Il y a incommensurabilité des logiques, car incommensurabilité des régimes ontologiques. C'est la raison pour laquelle nous pouvons décrire la position de Castoriadis comme un « pluralisme ontopoïétique constructiviste ». Il s'agit d'un *pluralisme ontopoïétique*, car il soutient que la pluralité sémantique s'ancre sur une diversité ontologique au sens fort. Il existe des « strates » (ou « régions ») de l'être, auxquelles doit correspondre des formes différentes de rationalité et de signification. Et il s'agit d'un *constructivisme*, car il soutient non seulement qu'il y a plusieurs modalités du sens, mais que chacune d'entre elles est une création du sujet de la connaissance. Le « changement d'axiomes, au niveau de la théorie, correspond à la fracture au niveau de l'objet⁴ ». Retournant à Aristote, Castoriadis

¹ *Ibidem*, p. 279.

² Dans sa forme la plus radicale, le réductionnisme est un programme scientifique visant la traduction de toutes les propositions de tous les savoirs scientifiques dans le langage d'une discipline scientifique particulière néanmoins jugée universelle. Le physicalisme du Cercle de Vienne des années 1920 et 1930, en particulier celui de Carnap, est souvent donné comme exemple de cette forme de réductionnisme total, et la *mathesis universalis* cartésienne, ensuite développée par Leibniz, est présentée comme un vénérable ancêtre de ce projet. Le réductionnisme ne prend pas nécessairement cette forme totalisante, puisque l'on parle aussi de réductionnisme lorsqu'il s'agit de traduire des propositions scientifiques d'une discipline particulière dans le langage d'une autre discipline particulière. La traduction des propositions juridiques en propositions économiques est un exemple bien connu de réductionnisme local, « économisme » que le marxisme illustrerait. Qu'il soit total ou local, le réductionnisme suppose ou présuppose aussi une série d'appréciations ontologiques : la nécessité de la réduction se justifie sur la base de jugements sur la réalité supposée des phénomènes qu'il s'agit de « réduire ». Les phénomènes juridiques sont, pour reprendre l'exemple de l'économisme, « en réalité » des phénomènes économiques, et ce réel est de surcroît le « vrai » réel – le reste étant illusion. Il est possible de considérer les ontologies et épistémologies réductionnistes comme des manifestations complexes de la distinction fondamentale dans la pensée philosophique entre « être et paraître » ou « être et phénoménalité » ou « essence et existence ». Il s'agit de retrouver le substrat « réel » des choses derrière une phénoménalité trompeuse. La recherche présocratique des principes premiers visait et s'appuyait déjà sur une telle forme d'explication par la découverte de l'être derrière l'apparence.

³ Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », *op. cit.*, p. 277-281.

⁴ Cornelius Castoriadis, « Portée ontologique de l'histoire de la science », *op. cit.*, p. 560.

aime dire qu'« être » se dit en plusieurs sens, que l'être est un *pollachôs légoménon*, car il est en plusieurs sens.

Soulignons cependant que la critique castoriadienne du réductionnisme s'articule aussi à une interrogation cosmologique sur l'unité de l'univers au-delà de sa pluralité constitutive. Quand bien même l'être serait morcelé, régionalisé, stratifié, il reste qu'il existe une cohésion unitaire de l'univers qu'il s'agit également de penser. L'objectif de Castoriadis n'est donc pas de dire que nous sommes condamnés à la production de savoirs « régionaux », mais que la rationalité ensembliste-identitaire n'est pas adéquate pour penser la relation entre les « strates » et la multiplicité du sens, ce qui est différent¹. En cela, Castoriadis rejoint un des axes importants de toute philosophie constructiviste, à savoir la question de la synthèse des formes particulières de rationalité dans un monde désubstantialisé, c'est-à-dire sans principe métaphysique d'unification de la diversité.

Nous mentionnons le rapport de Castoriadis au pluralisme régional aristotélicien. Comme l'indique Castoriadis lui-même, le problème des rapports entre universalité des catégories et pluralité des régions ontologiques a déjà été posé par Aristote, puis repris à de nombreuses occasions dans l'histoire de la philosophie, notamment par Hegel, et plus largement à chaque fois qu'a été abordée la question de la spécificité du domaine anthropologique². La thèse critique de Castoriadis ne consiste donc pas à dire que la régionalité ontologique n'a jamais été reconnue, mais que, pour ainsi dire, elle n'a jamais été prise au sérieux. La thèse de Castoriadis est que l'ontopoïèse ontologique, qui est aussi bien ontopoïèse d'espèces individuelles que de régions dans lesquelles s'inscrit la généricité, requiert une pluralisation *radicale* des rationalités, c'est-à-dire une pluralisation axiomatique adéquate à la pluralité régionale :

Il nous paraît donc que toute tentative d'élaboration d'une nouvelle logique devra, dès le départ, prendre en considération et essayer de rendre pensable cette *régionalité* forte de ce qui se donne à nous, et ses implications, et que ce travail ne sera pas possible sans une reconsidération radicale des notions les plus élémentaires et les plus primitives – telles que, par exemple, celle d'universel et de particulier – qui pourrait, à son tour, être grosse de conséquences décisives pour l'ensemble de notre édifice de pensée³.

¹ Cornelius Castoriadis, « Temps et création », *op. cit.*, p. 343 sq.

² Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », *op. cit.*, p. 277-279.

³ *Ibidem*, p. 281.

Afin d'éviter un malentendu, notons, pour finir, que cette critique du réductionnisme, qui est critique de l'universalisation de la logique ensembliste-identitaire, n'est pas disqualification de la logique ensembliste-identitaire comme telle. Comme nous l'avons fait remarquer plus haut, la logique ensembliste-identitaire correspond à un certain niveau du réel, niveau que Castoriadis appelle la « première strate naturelle ». Tout être s'appuyant et recréant à sa façon cette première strate naturelle, la logique ensembliste-identitaire a quelque chose à dire sur l'ensemble de l'être, sans pour autant être universelle. Il y a donc une certaine légitimité du réductionnisme, à condition que toute entreprise réductionniste spécifie au préalable qu'elle laissera intentionnellement de côté certaines spécificités de l'objet qu'elle « réduit ». Il est légitime, par exemple, d'utiliser le paradigme cybernético-informationnel pour étudier la psyché humaine, à condition de spécifier que l'on ne saurait tout exprimer de la psyché humaine à travers le langage de la cybernétique¹ – elle ne fera qu'en exhiber la dimension ensembliste-identitaire. Encore une fois, la critique proposée par Castoriadis de la logique ensembliste-identitaire a surtout comme objectif de montrer qu'il existe plusieurs régimes de la signification, pluralité inaccessible via la seule logique ensembliste-identitaire, non pas de la disqualifier comme telle. « Le monde comporte une dimension ensidique [...]. Mais le monde n'est pas un système ensidique². »

2. Le schème critique de l'occultation : logique ensembliste-identitaire, temps et création

Le thème critique de la *limitation* va de pair avec celui de l'*occultation*. Ce dernier revient à de nombreuses reprises et à de nombreux sujets – la stratification de l'être, l'indistinction partielle entre subjectivité et objectivité, la nature de la psyché, l'auto-institution de la société, etc. Mais, parmi eux, deux sont principaux : la création et l'imagination, toutes les deux considérées comme des « faits » que la tradition philosophique n'a su jusqu'à ce jour traiter selon leur nature propre. Plus encore, la « pensée héritée » se fonde et redéploie ce choix philosophique, certes non intentionnel, consistant à occulter le fait ontologique de la création

¹ Catherine Réa propose un bel article sur la question du réductionnisme en psychologie à partir de Castoriadis. Cf. Caterina Réa, « La vérité de l'humain. Entre dé-fonctionnalisation de la pulsion et création », in *Cahiers Castoriadis. Castoriadis et la question de la vérité*, éd. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2006, p. 101-116.

² Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », *op. cit.*, p. 13.

et l'importance de l'imagination dans les processus créatifs. La pensée héritée *est* cette occultation. Inversement, la mise en évidence de la création et de l'imagination devrait conduire à une révision fondamentale de notre ontologie et de notre logique, donc au dépassement de la pensée héritée. Dans ce qui suit, nous nous concentrerons sur la manière dont Castoriadis pense la création.

2.1. La notion de création selon Castoriadis

La philosophie castoriadienne de la création se déploie selon deux volets : 1/, définition de son concept et des bases conceptuelles à partir desquelles il est possible de la penser ; 2/, prolongement de cette réflexion dans une philosophie renouvelée du temps. Ce sont ces deux aspects de la réflexion castoriadienne sur la création que nous allons commenter désormais. Dans les deux cas, il s'agit de montrer que la nature de la création et du temps a été occultée dans l'histoire de la philosophie, ce à quoi doit correspondre l'élaboration d'une conceptualité positive susceptible d'en saisir la véritable nature.

2.1.1. *L'occultation de la création dans l'histoire de la philosophie*

La manière dont Castoriadis pense la notion de création s'inscrit dans une longue histoire philosophique. La notion de création se dit en plusieurs sens. En un sens fort, elle désigne le passage du non-être à l'être, du néant à l'existant. En un sens plus faible, elle peut désigner la transformation de la matière selon une forme visée par le créateur, forme néanmoins qu'il n'invente pas. On parle, dans ce cas, du modèle « artisanal » de la création. Comme l'indique D. Baqué¹, la conception « forte » de la création trouve son origine dans le judaïsme et a considérablement influencé la pensée chrétienne. La scolastique médiévale raffine amplement l'idée d'une création « *ex nihilo* » en introduisant une série de fines distinctions visant à cerner les modalités de l'acte créateur. Avant que Kant ne décrédibilise définitivement les discours philosophiques sur l'idée d'une création théologique au profit d'une conception strictement esthétique de ce concept, Descartes a soutenu, d'une part, que Dieu crée les vérités éternelles, contre le thomisme pour qui elles précédaient la création divine, et, d'autre part, qu'il actualise en permanence la création originare (création continuée²). Quant à Leibniz, qui se positionne

¹ D. Baqué, « Création », *Les notions philosophiques: dictionnaire. Tome 1, philosophie occidentale : A-L*, 3^e, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

² René Descartes, *Méditations métaphysiques ; objections et réponses, suivies de quatre Lettres*, Paris, Flammarion, 2011, p. 3.

sur ce point contre Descartes et qui propose l'autre grande conception de la création à l'âge classique, il soutient que la création divine est promotion du meilleur des mondes possibles à l'être¹. Leibniz estimait que la création est certes l'œuvre de la volonté et de la puissance de Dieu, mais qu'elle ne se fait que dans la mesure où il évalue, grâce à son entendement, quel est le meilleur des mondes possibles suivant la loi de la simplicité des moyens et le principe de non-contradiction (Dieu ne crée pas les lois logiques). Après Kant (qui opère le tournant esthétique du concept de création, étape significative dans sa sécularisation), le concept de création sera suivi d'une pluralisation de ses champs d'application, avec une concentration toute particulière dans le champ économique. On ne compte plus désormais les publications portant sur la maximisation des processus créatifs au sein des organisations et des entreprises marchandes², notamment dans le domaine des sciences posttayloriennes de la gestion.

La riche histoire de la notion de création, dont nous ne donnons ici que quelques jalons, n'empêche pas Castoriadis de dire que la création n'a *jamais* été pensée pour elle-même, que le passage du non-être à l'être n'a jamais fait l'objet d'une véritable élucidation. La création aurait toujours été pensée selon son registre artisanal, et ce, même dans la théologie rationnelle.

La « création » théologique suit toujours le modèle du *Timée* et est obligée de le suivre : Dieu est un Constructeur, un Artisan, qui regarde les *eidè* (Formes) pré-existants et les utilise comme modèles ou paradigmes en modelant la matière. Mais Dieu ne crée pas de l'*eidòs*, ni chez Platon, ni dans aucune théologie rationnelle³.

Quoi qu'il en soit de cette affirmation, c'est contre la conception « artisanale » de la création que Castoriadis cherche à faire valoir sa propre conception de la création en vue de redéployer dans toute sa radicalité l'idée d'une création « *ex nihilo* », d'un passage immotivé du non-être à l'être. Comme nous allons le voir désormais, la revalorisation d'une telle conception de la création n'est pourtant pas une simple reprise, mais bien une réinvention radicale de ce concept : il s'agit de promouvoir à l'être la création elle-même. C'est à l'occasion de la comparaison du concept castoriadien de création avec celui de Bergson que

¹ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours de métaphysique: et autres textes 1663-1689*, Paris, Flammarion, 2011, p. I, 2.

² Un exemple en même temps qu'une synthèse : Diane-Laure Arjaliès, Philippe Lorino, and Barbara Simpson, « Understanding Organization Creativity : Insights from Pragmatism » dans *American Pragmatism and Organization : Issues and Controversies*, ed. Mihaela Kelemen, Nick Rumens, Farnham, Gower Publishing Limited, 2013, p.131-145.

³ Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », *op. cit.*, p. 273.

cette invention conceptuelle se manifestera dans toute son originalité. En attendant, nous en exposerons les traits généraux en suivant la description qu'en fait Castoriadis.

2.1.2. La création comme création de formes et ses conditions logiques d'intelligibilité

Définition générale du concept de création. – La définition la plus générale donnée par Castoriadis de la création est l'émergence de *nouvelles formes* dans le temps¹ : « Création signifie évidemment ici création authentique, création ontologique, la création de nouvelles Formes ou de nouveaux *eidè* pour utiliser le terme platonicien². »

Cette première caractérisation du concept de création ne va pas sans problème. Premièrement, Castoriadis ne définit jamais précisément son concept de « forme », qu'il tire comme on le voit du concept antique d'*eidōs*. On le sait, le concept d'*eidōs* est à la fois un des lieux d'émergence du rationalisme antique, en même temps qu'un de ses lieux polémiques les plus vifs. Utilisé chez Platon comme concept visant à désigner le commun dans le divers (la « forme » comme réponse au « *ti esti* », au « ce que c'est »), le concept d'*eidōs* s'est transformé comme enjeu d'une querelle entre les platoniciens et les aristotéliens sur sa nature ontologique (la forme est-elle séparée ou immanente au sensible ?). En fait, la réappropriation du concept d'*eidōs* par Castoriadis est assez libre et générale. À défaut de trouver une définition précise du concept dans son œuvre, il est possible de dire qu'il l'utilise afin de penser l'organisation du divers en un être/étant spécifique. Il associe en outre le concept de forme à celui de légalité, thèse étrangère à la première définition socratique de la forme : la forme est la « loi » d'un être spécifique, elle est l'expression de son auto-organisation. « La création, écrit Castoriadis, veut dire précisément la *position de nouvelles déterminations* – l'émergence

¹ Quelques études ont été consacrées à la notion castoriadienne de création. On peut citer : Suzi Adams, « Interpreting Creation : Castoriadis and the Birth of Autonomy », *Thesis Eleven*, vol. 83, n. 1, 2005, p. 25-41. Jeff Klooger, « From Nothing: Castoriadis and the Concept of Creation », *Critical Horizons*, vol. 12, n. 1, 2011, p. 29-47. Jeff Klooger, « The Guise of Nothing: Castoriadis on Indeterminacy, and its Misrecognition in Heidegger and Sartre », *Critical Horizons*, vol. 14, n. 1, 2013, p. 1-21. Sean McMorrow, « Concealed Chora in the Thought of Cornelius Castoriadis : A Bastard Comment on Trans-Regional Creation », *Cosmos and History : The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 8, n. 2, 2012, p. 117-129. Vangelis Papadimitropoulos, « Indeterminacy and Creation in the Work of Cornelius Castoriadis », *Cosmos and History : The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 11, n. 1, 2015, p. 256-268. Odile Tourneux, « Lectures contemporaines du principe présocratique d'apeiron : Simondon, Castoriadis », *Philonsorbonne*, 2016, p. 69-88. Andrew Cooper, « Being or chaos? Heidegger and Castoriadis at the crossroads », *Cosmos and History : The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 8, n. 2, 2012, p. 78-100.

² Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », *op. cit.*, p. 272-273.

de nouvelles formes, *eidè*, donc *ipso facto* l'émergence de nouvelles *lois* – les lois qui appartiennent à ces modes d'être¹. »

Deuxièmement, Castoriadis n'a jamais précisé comment il concilie l'introduction d'un concept ontologiquement transrégional, censé s'appliquer à tous les domaines de l'être, et son exigence sans cesse renouvelée de pluraliser les logiques en vue de rendre compte de la pluralité ontologique. La reconnaissance de la pluralité ontologique, débouchant sur celle de la pluralisation des discours, ne devrait-elle pas conduire à l'abandon de concepts comme celui de « forme », qui est un concept ontologique transrégional ? Cette difficulté est en réalité davantage un enjeu qu'un contre-argument, puisqu'avec l'introduction d'un concept ontologiquement transrégional, il s'agit moins de se munir d'une catégorie universelle pour l'intelligibilité de l'être que de mettre l'accent sur la dynamique de l'autotransformation formelle. Chez Castoriadis, autrement dit, le concept de forme est indexé à l'exigence de penser l'autopoïèse toujours ouverte des unités ontologiques, non seulement à celle de saisir l'un dans le multiple. Ainsi, tel que repris par Castoriadis, l'intérêt du concept de forme est qu'il permet de mettre l'accent sur la question du rapport entre l'organisation de l'être et son autotransformation. Avec Castoriadis, penser la création comme celle de formes, c'est surtout chercher à penser comment une forme en devient une *autre*, comment elle trouve en elle-même la puissance de sa *réorganisation*. Tout l'enjeu philosophique est alors de réussir à articuler dans un langage encore « identitaire » la dynamique autotransformatrice, créatrice, de l'être, faisant qu'il se manifeste comme une pluralité de formes engagée dans un processus immanent de transformation. C'est pour cette raison que Castoriadis rejette radicalement les interprétations de son œuvre comme philosophie de « l'indétermination », qualification qui tend à la percevoir comme une philosophie de l'« insurgence », de la transgression ou du pur chaos, ce qui n'est assurément pas le cas. Lorsqu'il emploie le terme d'« indétermination », c'est avant tout pour souligner que l'être est tel que rien en lui n'empêche qu'il se *redétermine* en une autre forme. « ... [L]'idée de création n'*implique* l'indétermination qu'*uniquement* en ce sens : la totalité de ce qui est n'est jamais aussi totalement et exhaustivement “déterminée” pour qu'elle puisse exclure (rendre impossible) le surgissement de déterminations nouvelles². »

¹ Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », *op. cit.*, p. 20.

² *Ibidem*, p. 20-21.

Un autre aspect important du concept castoriadien de création est son universalisation ontologique, c'est-à-dire que *tous* les êtres possèdent virtuellement la possibilité de s'altérer. La création, en son sens le plus fort, n'est pas uniquement le privilège d'un sujet spécifique (Dieu dans la théologie rationnelle, l'artiste pour l'esthétique humaniste, l'entrepreneur ou le *leader* dans certaines approches de la gestion), mais est une potentialité universelle de l'être. Pour Castoriadis, la création est *immanente* et *universelle*. C'est ce fait universel et immanent de la création qui est occulté par la pensée héritée, et dont la reconsidération conduit à la transformation profonde de notre pensée.

En plus de son universalisation, Castoriadis cherche à dégager la création de ce que nous pourrions appeler une « logique de la processualité ». S'il estime que la création a toujours lieu dans un contexte historique précis, son concept de création met en avant la rupture ontologique que représenterait l'apparition d'une nouvelle forme ontologique, de même qu'il valorise son caractère immotivé. À l'inverse d'un concept comme celui, deleuzien, de « répétition », celui, castoriadien, de création a très peu à nous dire sur le « geste » créateur ou bien sur les imperceptibles transitions qui rendent possible le nouveau. Avec le concept castoriadien de création, nous sommes aux antipodes de ce qu'un François Jullien appellerait une « transformation silencieuse » (opposée aux « événements sonores »), c'est-à-dire des changements dans l'être que nous ne remarquerions qu'après leur effectuation et se déroulant dans une continuité indécidable¹. (Cet aspect de son concept apparaîtra plus clairement lorsque nous examinerons sa critique du temps objectif.)

Une distinction conceptuelle permettant à Castoriadis de rendre plus évident son propre concept de création est celle entre création « *ex nihilo* » et « *cum nihilo* ». S'il faut penser la création en dehors des schèmes logiques de la succession dont nous disposons, il convient aussi de souligner que la création, même dans son sens le plus radical de passage du néant à l'existence, n'a lieu que dans une situation historique particulière sans laquelle elle serait impossible, mais qui ne la détermine pas pour autant. La création est située, sans être déterminée exhaustivement par cette situation.

Comme tel, le nouvel *eidos*, la nouvelle forme, est créé *ex nihilo*. En tant que forme, en tant qu'*eidos*, il n'est pas productible ou déductible de ce qui « était là ». Cela ne signifie pas qu'il est création *in nihilo* ou *cum nihilo*. Ainsi, les humains créent le monde du sens et de la signification, ou de l'institution, sous certaines conditions [...]. Mais il n'y a pas

¹ François Jullien, *Les transformations silencieuses*, Paris, B. Grasset, 2009.

moyen de dériver de ces conditions soit ce niveau d'être – le social-historique –, soit ses contenus chaque fois particuliers. La *polis* grecque est créée sous certaines conditions et « avec » certains moyens, dans un environnement défini, par des êtres humains définis, après un formidable passé incorporé, entre autres, dans la mythologie et le langage grecs, et ainsi de suite, *ad infinitum*. Mais elle n'est ni causée ni déterminée par ces éléments. Ce qui existe, ou une partie de cela, conditionne la nouvelle forme ; il ne la cause ni ne la détermine¹.

Conditions logiques d'intelligibilité de la création. – Sur le plan conceptuel, l'élucidation de la création nécessite de faire une distinction entre *différence* et *altérité*. Le critère qui permet de distinguer ces deux concepts est simple. Sont « différents » deux objets lorsqu'il existe une loi ou un ensemble de lois permettant le passage de l'un à l'autre. Sont « autres » deux objets lorsqu'il n'existe aucune loi permettant de déduire, construire ou produire un objet à partir des éléments constitutifs de l'objet préalablement considéré. Un triangle isocèle est « différent » d'un triangle équilatéral, dans le sens où il est possible de déduire l'un à partir de l'autre par le déplacement des points du premier dans un espace à deux dimensions. En revanche, il est impossible de déduire *Crime et châtiment* du *Chevalier au lion*. Ces deux œuvres sont « autres », car il est impossible de reconstruire à partir de l'œuvre de Chrétien de Troyes celle de Dostoïevski. Il est possible de produire une histoire de la littérature, dire, par exemple, que le roman russe serait impossible sans la création de la forme romanesque par Chrétien de Troyes, mais il s'agit là de *conditions* social-historiques de la création, non d'un processus logique déductif.

Dire que la figure B est autre que la figure A signifie donc, en premier lieu, qu'elle ne peut pas être déduite, produite, construite moyennant ce qui est « dans » A, implicitement ou explicitement, ou ce qui est posé, immédiatement ou médiatement, « avec » A. C'est dire que, lorsque j'aurais tiré de A toutes les présuppositions, implications, conséquences qu'il exige ou entraîne (au sens où *presque toute* la mathématique est directement ou indirectement impliquée par 1, 2, 3...), explicité toutes les lois auxquelles il se réfère et qui détermine A dans son fait d'être et dans son être-ainsi, je ne pourrai jamais, à partir de tout cela, construire, déduire, produire B².

Conformément à cette distinction, Castoriadis soutient que l'émergence de l'altérité ne saurait trouver dans les schèmes logiques de la succession dont dispose la pensée héritée (causalité, conséquence logique, finalité) une source satisfaisante d'explication. Ces schèmes logiques de la succession sont adéquats pour rendre compte de la différence, mais pas de l'altérité. Ils

¹ Cornelius Castoriadis, « Temps et création », *op. cit.*, p. 334.

² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 291.

permettent de penser la succession « sous le point de vue de *l'identité*¹ ». C'est à l'égard de la causalité que les critiques de Castoriadis sont les plus étoffées. Pour Castoriadis, la causalité est une « identité enrichie » : l'effet est ontologiquement et logiquement dépendant de la cause dont il est l'effet ; plus encore, l'effet est *dans* la cause, il n'en est que l'explicitation. « Cause et effet appartiennent au même ; si l'on peut séparer et déterminer un ensemble de causes, il va avec l'ensemble de ses effets, aucun de ces deux ensembles ne peut être sans l'autre, ils font donc partie du même, ce sont des parties du même ensemble². » De ce point de vue, le schème logique de la causalité est analogue à la structure formelle du syllogisme aristotélicien, où la validité du raisonnement est assurée par la conformité de la conclusion avec les prémisses³. On comprend pourquoi Castoriadis soutient que l'on ne saurait penser la création à partir des schèmes logiques de la succession, notamment celui de la causalité : aucune place n'y est véritablement faite à l'idée d'un passage du non-être à l'être ; il n'y a qu'un être autodéployant ses propres déterminations sous des figures variées. Il faut par conséquent admettre que la création est *inexplicable*.

2.2. Un retour critique sur les philosophies du temps

La critique des philosophies du temps, qui est un prolongement de sa redéfinition de la création, se déploie aussi en deux temps : critique des rapports entre temps et pensée héritée ; reformulation d'un concept de temps comme créateur.

2.2.1. La pensée héritée et le temps objectif

L'élucidation du fait de la création en dehors de la rationalité ensembliste-identitaire nécessite une réforme radicale de notre définition du temps⁴. La thèse de Castoriadis est que

¹ *Ibidem*, p. 273.

² *Ibidem*, p. 274.

³ *Ibidem*, p. 275.

⁴ Pour une présentation linéaire (qui suit point par point l'argumentaire de Castoriadis) de la question du temps chez Castoriadis, on pourra se référer à : Suzi Adams, *Castoriadis's Ontology : Being and Creation*, New York, Fordham University Press, 2011, p. 40-59. La linéarité sert la précision de l'exposition des thèses de Castoriadis. On regrette toutefois que celle-ci tende à gommer les « nœuds » de l'argumentaire castoriadien, notamment l'articulation entre la thèse de la « spatialisation du temps » dans la pensée héritée et celle d'une « aliénation » de la pratique humaine à sa dimension identitaire (le *legein*). Celle-ci est traitée p. 53, mais comme un point parmi d'autres. C'est pourtant la thèse centrale de Castoriadis sur les raisons de la « spatialisation » du temps. On pourra aussi se référer aux études suivantes (et il se pourrait qu'il s'agisse là d'une liste presque exhaustive, le thème n'ayant pas vraiment été exploré) : Angelos Mouzakitis, « Autonomy and Authenticity. On the Aporetic Nature of Time and History : Castoriadis - Heidegger », *Critical Horizons*, vol. 7, n. 1, 2006, p. 277-301. Toula

l'autonomisation de la logique ensembliste-identitaire a conduit à occulter la nature réelle du temps au profit d'une conception « spatiale ». La « spatialisation » du temps est promotion d'un temps « identitaire » dans lequel le fait de la création devient inintelligible. De nouveau, l'argument de Castoriadis est ontologique : l'être du temps n'est pas tel que nous le pensons. Et, de nouveau, la forme de son argumentation est celle de la falsification : un fait (celui de la création) nous demande de réviser la théorie (la représentation du temps). Il faut noter en outre que la critique de la conception philosophique du temps repose sur le même argument que sa critique de la pensée héritée en général : la cause de la spatialisation du temps est l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire.

Cette institution philosophique du temps est, elle-même, produit et aboutissement de l'épuration logico-ontologique de l'institution social-historique du temps dans *une* de ses dimensions, la dimension du *legein* et du repérage une fois que cette dimension a été intégralement soumise aux exigences du *legein* poussées à leur limite, c'est-à-dire aux exigences de la logique ensembliste-identitaire¹.

En quoi la philosophie ne comprend-elle pas le temps selon sa « vraie » nature ? En quoi a-t-il été spatialisé ? Pour répondre à ces questions, il faut commencer par reprendre la définition castoriadienne de l'espace abstrait. Selon Castoriadis, l'espace des philosophes, avant d'être l'espace vécu, est un espace abstrait, un espace pur. L'espace des philosophes est le même que celui des mathématiciens : un lieu vide en trois dimensions dans lequel la différence de l'identique est donnée par les différences des positions dans l'espace.

Nous pouvons, en pensée, faire abstraction de ce qui est différent et penser la pure différence comme telle. Cela est possible – et le résultat de cette opération abstractive est l'espace pur, abstrait. Dans cet espace, tout point diffère de tout autre point sans posséder aucune caractéristique intrinsèque, moyennant seulement quelque chose qui lui est extérieur, à savoir sa position « dans » l'espace. Deux cubes strictement identiques sont différents si et seulement si ils occupent des lieux différents dans l'espace. L'espace abstrait est ce miracle, cette possibilité fantastique de la différence de l'identique².

L'espace pur des mathématiciens et des philosophes est présupposé par « le *legein* le plus élémentaire ». Il est une nécessité de la pensée en ceci que toute signification dépend de la possibilité de poser le même comme étant différent. Il n'y aurait aucune signification possible si un signe ne pouvait pas être différent en fonction de sa position dans l'espace. Le

Nicolacopoulos et George Vassilacopoulos, « The time of radical autonomous thinking and social-historical becoming in Castoriadis », *Thesis Eleven*, vol. 120, n. 1, 2014, p. 59-74.

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 299.

² Cornelius Castoriadis, « Temps et création », op. cit., p. 335.

structuralisme linguistique en témoigne, pour lequel la signification d'une lettre ou d'un phonème dépend de sa position par rapport à d'autres. Pour penser et agir, il faut pouvoir itérer et répéter le même comme étant différent, ce qu'un monde non-spatial n'autoriserait pas. L'espace pur est aussi essentiellement « identitaire » : il est la condition *sine qua non* de l'identification d'objets particuliers et de leur mise en relation selon des lois déterminées¹.

Ce que Castoriadis critique n'est pas la conception abstraite de l'espace. Sa critique porte sur l'idée selon laquelle il serait possible de penser le temps à la manière de l'espace abstrait, c'est-à-dire comme un « réceptacle » : à l'espace pur correspondrait un temps pur, représenté non pas par un espace en trois dimensions, mais par une ligne. Penser la succession dans un tel référentiel reviendrait à *situer* deux événements sur la ligne du temps, puis à comparer leurs positions². Selon Castoriadis, la philosophie à partir de Platon invente une représentation inédite du temps ayant eu l'indistinction des modes de la coexistence spatiale et

¹ Castoriadis reviendra, dans la dernière partie de son œuvre, sur l'idée selon laquelle l'espace n'est qu'identitaire : « Rien ne nous autorise à traiter l'espace comme identitaire de part en part », écrit-il dans « Temps et création », *op. cit.*, p. 339. Il faudrait aussi penser l'espace comme comportant une « dimension imaginaire ou poétique ». Castoriadis fait cette remarque dans le cadre d'une critique de Bergson, sur laquelle nous reviendrons.

² Nous pouvons nous demander si le temps a toujours été pensé de cette manière dans l'histoire de la philosophie. La réponse de Castoriadis est positive, et il en veut pour preuve la conceptualisation platonicienne du temps dans le *Timée* (Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 279-290). Fait trop rare pour ne pas être remarqué, Castoriadis se réfère élogieusement à l'étude de Derrida sur le *Timée* dans *Marges de la philosophie* (Cf. *Ibidem*, p. 283n25). Il en veut également pour preuve celle d'Aristote (Cornelius Castoriadis, « Temps et création », *op. cit.*, p. 314-315), la théorie augustinienne de la mémoire (*Ibidem*, p. 316) ; la théorie kantienne du temps comme forme pure de la sensibilité (Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 283). Dans la deuxième section de l'Esthétique transcendantale, Kant écrit ce passage où la qualification « spatiale » du temps est en effet tout à fait explicite : « On ne peut, à l'égard des phénomènes en général, supprimer le temps lui-même, bien que l'on puisse assurément tout à fait bien soustraire du temps les phénomènes. Le temps est donc donné *a priori*. C'est en lui seulement que toute l'effectivité des phénomènes est possible. Ces derniers peuvent être soustraits tous ensemble, mais il ne peut lui-même (...) être supprimé. » (Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, 3e, Paris, Flammarion, 2006, (« GF »), p. 126.) Il en veut enfin pour preuve les sciences classiques de la nature en général (Castoriadis, « Temps et création », p. 329-332.).

L'idée d'un temps « spatialisé » ne fait en réalité sens que d'après l'existence historique de la représentation d'un espace abstrait. Or la conception de l'espace abstrait à laquelle se réfère Castoriadis est clairement l'espace abstrait newtonien, qui lui-même a fait l'objet d'une lutte acharnée entre les partisans de la conception relative de l'espace (les cartésiens) et ceux de la conception absolue (les newtoniens). La représentation d'un espace abstrait absolu est historique et est le résultat d'un développement bien spécifique de la science moderne rattaché à la philosophie naturelle newtonienne. On pourra se référer pour plus de détails à : Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1988. Il est en ce sens assez difficile de rattacher les différentes modalités du temps abstrait comme le fait Castoriadis à celle de l'espace abstrait newtonien. De fait, la représentation linéaire du temps (la ligne du temps) est une création moderne : elle est l'œuvre de Joseph Priestley, qui la présente en 1765 dans *A Chart of Biography*. Nous remercions Benoit Côté de l'Université de Sherbrooke de nous l'avoir fait remarquer. Castoriadis, qui est pourtant soucieux de valoriser la spécificité historique des constructions scientifiques, projette ici clairement une conception historiquement déterminée de l'espace sur l'ensemble des représentations du temps afin de faire valoir sa conception propre du temps.

temporelle pour conséquence. Penser la différence dans l'espace ou la succession temporelle revient à *localiser* dans un *lieu vide* des choses ou des événements. En d'autres termes, le temps des philosophes, le temps abstrait, est un « espace-temps », une dimension extérieure aux étants dans laquelle ils viendraient s'insérer pour exister. « L'institution philosophique du temps », qu'elle préfère une conception subjective pour laquelle le temps est une donnée de la conscience ou objective pour laquelle le temps est une dimension intrinsèque de l'être, est, on le comprend, « identitaire ». Comme l'espace, elle repose sur l'identification d'entités particulières dans un référentiel vide et les met en relation selon des lois déterminées (causalité, finalité, implication logique). Il s'agit de penser l'avant et l'après, la variation et la succession temporelles, selon la « place » qu'occupent des identités dans un temps homogène et extérieur, dans un temps dénué de toute qualité particulière. Aussi, une telle représentation identitaire du temps permet-elle une *mesure* par comparaison de l'avant et de l'après dans ce référentiel vide que serait le temps abstrait, le temps « pur ».

Ce temps identitaire est médium homogène et neutre de « co-existence successive », qui est coexistence tout court pour le Regard (*Theôria*) qui l'inspecte étalée devant lui. Ici, ontologie traditionnelle, logique, mécanique (et même physique) classique se rencontrent absolument. Dans ce temps identitaire existe le présent identitaire – et réciproquement, le temps identitaire n'est que répétition innombrable (et *nombrée*) de présents identitaires, toujours identiques *comme tels* et différents *seulement* par leur « place¹ » [...].

Nous comprenons mieux pourquoi Castoriadis estime qu'une telle représentation du temps ne laisse aucune place à la création. Un tel référentiel vide permet tout au plus de comparer et de mesurer l'écart séparant deux événements, mais il ne permet pas de penser l'autotransformation d'un être en un être *autre*.

2.2.2. Temps et création

Qu'est-ce qu'alors que le temps s'il n'est pas ce que les philosophes en disent ? Castoriadis répond parfois à cette question par des formules sibyllines, voire lapidaires. Dans la préface aux *Domaines de l'homme*, on trouve : « Création, être, temps vont ensemble : être signifie à-être, temps et création s'exigent l'un et l'autre². » Peut-être plus précise, cette formulation dans « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique » : « ... l'être n'est pas simplement “dans” le Temps, mais il est par le Temps (moyennant le Temps, en vertu

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 299-300.

² Cornelius Castoriadis, « Préface », in *Les carrefours du labyrinthe. 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1999, p. 7-17, [p. 9].

du Temps). Essentiellement l'Être est Temps. [Ou aussi : l'Être est essentiellement à-Être¹.] » Ces formulations dogmatiques correspondent en fait à un effort d'exposition synthétique, et l'on trouve ailleurs dans son œuvre des réponses plus détaillées à la question de la nature du temps.

Tout d'abord, le temps n'est pas « en dehors » de l'être, mais lui est immanent. Il est impossible d'abstraire un temps pur dans lequel viendraient s'insérer les différents étants. C'est en cela que Castoriadis peut dire que « l'Être est Temps ». Ensuite, le temps est essentiellement altération formelle, passage d'une forme de l'être en une autre. C'est en cela que « Création, être, temps vont ensemble ». Ainsi, le temps « pur » n'est rien d'autre : l'autotransformation formelle de l'être. L'avant et l'après ne sont pas marqués par la position de deux événements sur une ligne du temps, mais pas la scansion de la création et de la destruction. La flèche du temps, la perception selon laquelle le temps s'écoule toujours dans la même direction, n'est pas expliquée par Castoriadis selon le deuxième principe de la thermodynamique voulant que tout système thermodynamique s'effectue avec augmentation de l'entropie globale, mais par la succession indéfinie de nouvelles formes. De ce point de vue, Castoriadis réaffirme l'*irréversibilité* absolue du temps, et ce, contre l'observation selon laquelle certaines lois physiques sont valides si l'on inverse la flèche du temps. Il existe un avant et un après de la création, et c'est la scansion continue de la création qui fait avancer l'être dans la direction qu'on lui connaît. « Ainsi, l'inversion de la flèche du temps n'est qu'extrêmement improbable du point de vue abstrait, ensidique – et simplement absurde lorsque l'émergence des formes est prise en considération². » On comprend mieux pourquoi Castoriadis peut définir l'être comme « à-être », l'être contenant toujours le principe de son autoaltération, processus à la base de notre expérience du temps.

Il n'y a donc pas de temps « pur », séparable de ce qui se fait être par le temps et fait être le temps. Plus exactement : le schème « pur » du temps est le schème de l'altération essentielle d'une figure, le schème qui présente l'éclatement et la suppression d'une figure par l'émergence d'une (autre) figure³.

Dans « Temps et création », Castoriadis résume sous une forme expéditive ses développements sur la différence entre le temps et l'espace :

¹ Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », *op. cit.*, p. 272.

² Cornelius Castoriadis, « Temps et création », *op. cit.*, p. 341.

³ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 288.

Le temps, c'est l'être pour autant que l'être est altérité, création et destruction. L'espace abstrait est l'être pour autant que l'être est déterminité, identité et différence¹.

On remarquera pour terminer sur cette question que si Castoriadis définit le temps comme création, il souligne dans d'autres textes que le temps est *aussi* identitaire – et, en ce sens, la représentation philosophique du temps comme identitaire n'est pas complètement erronée. Le temps est aussi répétition et itération du même, il est aussi explicable par et dans la logique ensembliste-identitaire, sans quoi aucune mesure du temps ne serait possible (et elle l'est). Il existe objectivement une « temporalité naturelle » qui permet la vie. « *Il y a* quelque chose comme une identité naturelle, il y a un sens énigmatique et inéliminable, à la fois impossible à expliciter et sans lequel on ne saurait faire un pas² [...]. »

3. Castoriadis est-il bergsonien ?

La critique du temps objectif par Castoriadis possède un air de famille avec celle proposée par Bergson³ à partir de son *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Bien avant Castoriadis, Bergson soulignait que le temps ne saurait être simplement compris comme

¹ Cornelius Castoriadis, « Temps et création », *op. cit.*, p. 338.

² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 306. Dans ce qui précède immédiatement, nous nous sommes intéressés aux thèses de Castoriadis sur la question du « temps objectif », c'est-à-dire à la question de savoir ce qu'est le temps en lui-même, considéré comme une dimension objective de l'être – ce qui est déjà en soi une position tranchée dans l'histoire de la philosophie, puisqu'elle récusé les conceptions exclusivement subjectives du temps, en particulier la conception kantienne qui en fait une forme pure de la sensibilité. Le fait est qu'il ne s'agit que d'une partie assez restreinte du discours castoriadien sur le temps. À la question du temps « objectif », s'ajoute celle de sa nature « subjective ». Lorsque Castoriadis s'interroge sur la dimension « subjective » du temps, il cherche à déterminer, d'une part, dans quelle mesure la constitution du « pour soi » est aussi constitution d'une temporalité spécifique (le temps des animaux, des étoiles, des plantes, des Bororos ou des *managers*, etc.), et, d'autre part, comment cette expérience vécue du temps peut elle-même varier dans le temps. Il s'agit de s'intéresser au temps du « pour soi », une fois considéré qu'il existe aussi un temps « en soi », à la fois temps identitaire et temps non identitaire/créateur. Ce que nous avons décrit dans le premier chapitre comme institution imaginaire du temps est à inclure dans cette problématique de la détermination subjective du temps.

³ Bien peu a été écrit sur les rapports entre Bergson et Castoriadis. Nous pouvons relever : Flavio Cassinari, « Temps et identité chez Castoriadis, une aporie bergsonienne », *op. cit.* Vangelis Papadimitropoulos, « Indeterminacy and Creation in the Work of Cornelius Castoriadis », *op. cit.* Dans ces deux études, les auteurs s'attachent à établir des identités et des différences entre les deux auteurs. Le propos de F. Cassinari est de montrer, thèse que nous ne discuterons pas pour elle-même ici, qu'il existerait une contradiction entre la tentative de dégager une définition du temps objectif et les visées non-identitaires de la pensée castoriadienne. Nous verrons dans notre développement que les traits communs dégagés dans l'étude de Cassinari, à savoir la caractérisation du temps comme créateur, sont en fait profondément différents. La comparaison que propose Papadimitropoulos vise juste aussi sur quelques points, notamment le rôle différent qu'occupe l'imaginaire chez Castoriadis et Bergson, mais aussi sur la pluralisation des expériences du temps chez Castoriadis. Mais, comme pour Cassinari, l'étude de Papadimitropoulos manque l'essentiel, à savoir que le concept de création chez Castoriadis vise à promouvoir un être de la création déconnecté de toute logique de la processualité, ce qui le distingue clairement de Bergson. C'est ce que nous allons chercher à dégager en priorité dans cette étude.

temps abstrait, homogène et dénué de toute qualité, et qu'il s'agissait de le « désatialiser » en vue d'en déterminer la véritable nature. Au couple, consolidé par l'esthétique transcendantale kantienne, de l'espace et du temps purs, Bergson opposait la distinction entre la durée et l'espace abstrait. Bien avant Castoriadis également, Bergson faisait du « vrai » temps, la durée, le moteur interne du développement de sa propre pensée¹, mais aussi le point de vue à partir duquel devaient être repris les problèmes fondamentaux de la philosophie et de ses applications pratiques². À bien des égards, la « création » castoriadienne remplit la même fonction que la « durée » bergsonienne : moteur de leurs pensées et point de vue critique sur la philosophie. Si l'on jette, en outre, un regard comparatif englobant sur les deux œuvres, nous voyons à quel point ils semblent développer des thèses similaires ou bien des perspectives très proches sur l'histoire de la pensée : critique du langage et du principe d'identité dans leur rapport à l'ontologie³ ; affirmation selon laquelle l'activité de la pensée n'est que saisie partielle d'une totalité ontologique qui l'excède⁴ ; reconquête de la problématique ontologique après Kant⁵ ; pluralisation des régimes ontologiques et des logiques conceptuelles⁶ ; critique du sujet et de la distinction idéaliste entre sujet et objet⁷ ; volonté de renouer le dialogue entre sciences et

¹ Dans sa remarquable étude sur Bergson, F. Worms souligne bien que la distinction entre durée et espace introduite dans les *Essais* est non seulement inaugurale, mais constitutive de la dynamique de la pensée bergsonienne. Même si l'on ne saurait réduire toutes les autres dichotomies bergsoniennes à celle entre durée et espace, les différentes explorations philosophiques de Bergson sont à comprendre à la fois comme leur prolongation et leur justification. Il reste, comme le remarque F. Worms par ailleurs, que chaque nouvelle distinction introduite par Bergson est aussi l'occasion d'une nouvelle problématisation et de nouveaux enjeux. Cf. Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, 2^e, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, conclusion.

² Chez Bergson par exemple : Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 4.

³ Pour la critique du principe d'identité chez Bergson : Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 156. La critique du langage se retrouve presque dans tous les textes de Bergson...

⁴ Henri Bergson, « Introduction à la métaphysique », in *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, [p. 212].

⁵ *Ibidem*, p. 211.

⁶ Cette question chez Bergson n'atteint tout de même pas le raffinement castoriadien. Il reste que, dès l'*Essai*, Bergson affirme clairement, thèse tout à fait castoriadienne, que la rationalité logico-mathématique n'est pas adéquate afin de penser la totalité des faits de conscience en raison de la nature même de la psyché. On peut lire : Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 63 sq.

⁷ Chez Bergson, le sujet est mis en jeu par la théorie de la double multiplicité : le sujet n'est pas un assemblage d'états et de processus identifiables comme le veulent les psychologues associationnistes, mais aussi une multiplicité non numérique toujours autre qu'elle-même. Dans le prolongement de cette critique du sujet, Bergson ouvre également la voie à une critique de la distinction idéaliste entre subjectivité et objectivité. Dans quelques pages de l'*Essai*, Bergson écrit clairement que la ligne de partage entre le sujet et l'objet n'est pas aussi claire que nous le voudrions, que l'objet transforme le sujet aussi bien que le sujet constitue l'objet. Cf. *Ibidem*, p. 168.

métaphysique¹ ; thèse d'une occultation des dynamiques fondamentales de l'être² ; articulation de la critique du temps objectif à la question de la liberté³. C'est, encore plus généralement, un véritable projet d'autodépassement de la raison que les deux auteurs partagent. Castoriadis et Bergson souhaitent tous les deux, sans avoir recours à la dialectique hégélienne (qui certes n'était pas encore tout à fait une référence philosophique centrale dans l'université française à dominante kantienne au temps de Bergson), refonder la raison par une désidentification de celle-ci à la rationalité logico-mathématique. C'est non seulement à un projet de dépassement de la raison auquel ces deux auteurs travaillent, mais aussi à une véritable transformation de la condition humaine. C'est au pied de la lettre qu'il faut prendre l'affirmation bergsonienne selon laquelle la refondation de la philosophie à partir de l'intuition comme méthode « devrait être un effort pour dépasser la condition humaine⁴ », de même que c'est sans aucune ironie que Castoriadis écrit qu'il souhaite que « l'humanité se change, comme elle l'a déjà fait deux ou trois fois⁵ ». Malgré ces nombreux points communs, Castoriadis n'évoque que très rarement Bergson et, lorsqu'il le fait, c'est avant tout pour s'en distinguer. En effet, dans le passage le plus long qu'il a pu lui consacrer, c'est-à-dire dans les dernières pages de « Temps et création », Castoriadis soutient que l'analyse bergsonienne de la distinction entre durée et espace repose sur une conception trop stricte de l'espace. Contre toute attente (et peut-être contre lui-même plus que contre Bergson), il reproche à Bergson dans ce passage de n'avoir considéré l'espace que de son point de vue ensembliste-identitaire, alors qu'il aurait aussi fallu le considérer du point de vue critique (dans le sens de constitution par le sujet de son espace comme espace vécu) et du point de vue de l'imaginaire social⁶. C'est néanmoins dans un passage elliptique de la préface aux *Domaines de l'homme* que Castoriadis précise le mieux son rapport à Bergson :

Bergson a vu, et bien vu, beaucoup de choses. Mais la « création », pour autant qu'on peut la nommer ainsi, résultat d'un « élan vital », effort pour se libérer de la matière ; le centrage exclusif sur la « vie » ; l'intuition atteignant des qualités pures et sans mélange, simplement et brutalement opposée à une intelligence vouée à la fabrication et au

¹ Henri Bergson, « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*

² *Ibidem*, p. 212-215.

³ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. vii-viii.

⁴ Henri Bergson, « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 218.

⁵ Cornelius Castoriadis, « Voie sans issue ? », in *Les carrefours du labyrinthe. 3, Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 87-126, [p. 124].

⁶ Cornelius Castoriadis, « Temps et création », *op. cit.*, p. 338-339.

quantitatif ; la fausse antinomie naïvement absolutisée et ontologisée entre le discret et le continu : tout cela, et le reste, incompréhension de la solidarité essentielle qui d'une infinité de manières unit détermination et création ou, autre registre, ensembliste-identitaire et poétique.

Encore plus intraitables, alors, les apories du temps. Il n'y a pas, chez lui, place pour la création la plus importante de toutes : de sens et de significations. Il y a découverte d'une réalité spirituelle déjà là, Dieu, conclusion paradoxalement presque fatale de cet élan vital prolongé en histoire humaine qui parvient, enfin, à la « religion dynamique ». Spiritualisme de Bergson ; ontologie, malgré les apparences, unitaire ; perspective complètement égologique (et, pour autant, parfaitement « classique » pour ne pas dire cartésienne) ; méconnaissance radicale de la création social-historique – axes convergents de son monde et monde de pensée, sans point de contact avec le mien¹.

Cette série de critiques de Bergson par Castoriadis mériterait en elle-même un long développement en vue de restituer une vue juste du bergsonisme. Il est par exemple difficile de dire que le bergsonisme est une ontologisation d'une « fausse antinomie » entre la durée et le temps. Si le bergsonisme vise en effet toujours l'identification de ce qui revient à la durée et de ce qui revient à l'espace², il ne cesse de restituer cette démarche logique (la distinction doit se faire au niveau du sujet) et ontologique (elle est une propriété des choses) dans une théorie du « mixte », qui pose le réel comme un mélange inextricable de durée et d'espace. Son analyse du rapport entre durée et espace dans l'*Essai* est révélatrice à cet égard : si *de droit* la durée et l'espace sont incommensurables, *de fait* nous en faisons une expérience qui les rend difficilement discernables, ce que Bergson explique par « le phénomène d'endosmose³ ». Mais notre propos n'est pas de restituer la vérité du bergsonisme contre la lecture qu'a pu en faire Castoriadis. Dans ce qui suit, nous chercherons plutôt à mieux situer la critique castoriadienne du temps objectif par rapport à celle de Bergson en vue de mieux comprendre sa conception de la création. Nous chercherons à montrer que si leurs critiques du temps objectif possèdent une identité de structure, elles débouchent sur des positions philosophiques différentes concernant la création (et une étude plus ample pourrait faire ce même travail autour d'autres thèmes que celui de la création). Nous verrons enfin que leurs critiques du temps objectif conduisent à des méthodologies et enjeux philosophiques distincts. Contrairement à Bergson, Castoriadis n'a jamais voulu arrimer le renouvellement de la raison à la quête de l'absolu. Au

¹ Cornelius Castoriadis, « Préface », *op. cit.*, p. 10-11.

² Dans son interprétation de Bergson, Deleuze insiste tout particulièrement sur cet aspect de la méthodologie bergsonienne. On peut se référer au premier chapitre de sa célèbre étude : Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, en particulier p. 11-22.

³ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.*, p. 81.

terme de cette comparaison, nous verrons dans quelle mesure il est permis de dire que Castoriadis maintient fermement une perspective constructiviste, qui est un des deux piliers de sa philosophie. En d'autres termes, la critique de la métaphysique chez Castoriadis ne s'ouvre pas sur un élargissement de la raison à l'irrationnel, mais sur la pluralisation poïétique des déterminations aprioriques de la rationalité.

3.1. La durée bergsonienne n'est pas la création castoriadienne. Divergence des fondements conceptuels et des débouchés critiques

3.1.1. Fondements conceptuels et aspects de la critique bergsonienne du temps objectif dans l'Essai sur les données immédiates de la conscience

Chez Bergson, la critique des représentations philosophiques du temps débouche sur la distinction entre durée et espace, la durée étant comprise comme le temps pur, c'est-à-dire comme distinct de l'espace. L'acquisition de la notion de durée, à la fois notion transcendante et, plus explicitement dans l'œuvre ultérieure, ontologique, fait suite, dans l'*Essai*, à une analyse notionnelle des types de multiplicités et du nombre. C'est ce que remarque à juste titre F. Worms, pour qui la notion de durée dans l'*Essai* est justifiée en amont par une analyse des notions de multiplicité et de nombre et se vérifie en aval par une description de nos états de conscience (la fameuse théorie du « double moi », le « moi superficiel » et le « moi profond¹ »). Dans les premières pages du second chapitre de l'*Essai*, Bergson commence en effet par proposer une définition du nombre comme synthèse intuitive dans l'espace d'unités indivisibles (la notion d'intuition n'a pas alors le sens méthodologique qu'il lui donnera plus tard, mais doit être rapportée au sens que lui a conféré Kant²). Pour Bergson, le nombre est essentiellement un « acte simple de l'esprit » consistant à regrouper dans un espace pur des unités indivisibles et en partie semblables (Bergson semble s'appuyer implicitement sur le principe leibnizien de l'identité des indiscernables, dont un des corrélats est que la différence de position dans l'espace est en elle-même une différence ontologique, car étant une différence prédicative). Aussi Bergson objecte-t-il à la conception kantienne du nombre comme processus d'addition dans le temps³ que le processus psychique d'addition est effectivement temporel, mais que le nombre *en soi* est essentiellement spatial, représentation unitaire dans l'espace de

¹ Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 39.

² Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 117-118.

³ « [...] le nombre n'est autre que l'unité de la synthèse du divers compris dans une intuition homogène en général, rendue possible par le fait que je produis le temps lui-même dans l'appréhension de l'intuition. » *Ibidem*, p. 227.

plusieurs unités possédant des traits identiques¹. « [...] [L]'espace est la matière avec laquelle l'esprit construit le nombre, le milieu où l'esprit le place². » Or, juste après avoir exposé cette première définition du nombre comme multiplicité numérique ramenée à l'unité dans l'espace par un acte de l'esprit, Bergson soutient qu'il existe un autre type de multiplicité, sans aucun rapport avec la multiplicité numérique. Il s'agirait de multiplicités qu'un effort de dénombrement dans l'espace dénaturerait : une mélodie musicale, par exemple, n'en est plus vraiment une lorsque l'on s'évertue à en décomposer les éléments solfégiques en les projetant dans l'espace homogène de la partition, mais bien une totalité indivisible dont les éléments s'interpénètrent lorsque l'auditeur en fait l'expérience dans le temps³. Plus encore que la mélodie, les « états purement affectifs de l'âme » seraient à comprendre comme de telles multiplicités, comme des ensembles dont les éléments se rapportent les uns aux autres et que l'on ne saurait isoler à la manière de deux éléments d'un ensemble mathématique. Il s'avère néanmoins, selon Bergson, que nous avons l'usage de « représenter symboliquement dans l'espace » de telles multiplicités ayant avec le temps un rapport privilégié. Nous projetons en effet la mélodie dans l'espace homogène de la partition et nous en comptons la cadence, de même que nous nous rapportons à nous-mêmes par l'intermédiaire de médiations symboliques contribuant à nous penser comme une sorte de multiplicité numérique dont les éléments seraient nos sensations et nos sentiments. D'où deux problèmes indissociables que soulève Bergson à la suite de son analyse des types de multiplicités : 1/ comment expliquer la possibilité d'une saisie d'un type non spatial de multiplicité, c'est-à-dire d'un type de multiplicité dont l'analyse dans l'espace à la manière des multiplicités numériques reviendrait à la nier ? ; 2/ comment ne pas confondre le temps avec l'espace dès lors que l'analyse de phénomènes temporels revient au final à les analyser dans l'espace ? C'est donc, en bref, afin d'expliquer la possibilité de telles multiplicités qu'une inspection plus précise des notions de temps et d'espace s'imposerait⁴, et c'est bien, comme l'écrit F. Worms, l'analyse des multiplicités qui fonde conceptuellement la distinction entre durée et espace. Mais, on le voit, dans l'*Essai*, la problématique bergsonienne est avant tout transcendante. Il s'agit d'explorer,

¹ Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 59.

² *Ibidem*, p. 63.

³ *Ibidem*, p. 64-65.

⁴ *Ibidem*, p. 68.

au niveau du sujet connaissant, les raisons pour lesquelles nous pouvons faire l'expérience d'un type de multiplicités qualitatives, différentes de celles quantitatives ; autrement dit, de porter à la connaissance le type d'*actes* de la conscience permettant l'expérience des multiplicités non numériques (qualitatives).

C'est donc après l'exposition de ce double problème que Bergson propose, dans le sillage explicite de Kant, une description de l'espace pur, superposable à celle que Castoriadis propose dans le quatrième chapitre de *L'Institution*¹ : l'espace pur est un milieu homogène, vide et dénué de toute qualité ; il est ce qui permet l'individuation et la différenciation par position dans l'espace ; il est une condition de possibilité de l'abstraction². Comme pour Castoriadis, l'espace bergsonien est l'espace newtonien. S'en suit immédiatement une description de la conception philosophique du temps, qui en fait comme l'espace un milieu homogène et abstrait (comme Castoriadis, Bergson ne dit pas vraiment en quoi nous sommes justifiés à la considérer comme représentative de toutes les philosophies du temps) : « on s'accorde à envisager le temps comme un milieu indéfini, différent de l'espace, mais homogène comme lui : l'homogène revêtirait ainsi une double forme, selon qu'une coexistence ou une succession le remplit³. » Aussi le temps pur serait-il un réceptacle abstrait dans lequel nous localiserions des objets en vue de les dénombrer et d'en faire la mesure. D'où un premier soupçon de Bergson : « Il y aurait donc lieu de se demander si le temps, conçu sous la forme d'un milieu homogène, ne serait pas un concept bâtard, dû à l'intrusion de l'idée d'espace dans le domaine de la conscience pure⁴. » Ce soupçon, on s'en doute, est suivi d'un long développement dont la fonction est de distinguer le temps de l'espace, plus précisément d'établir l'hétérogénéité complémentaire de la durée et de l'espace abstrait. Prenant différents exemples (la réversibilité et l'ordre du temps ; le déplacement d'un point sur une ligne ; la mélodie ; l'écoulement d'une minute ; le mouvement, etc.), l'argumentation de Bergson est,

¹ Des distinctions seraient cependant à faire, notamment par rapport à la réactivation chez Bergson (du moins celui de *l'Essai*) de la conception strictement kantienne de l'espace comme forme pure de la sensibilité. Chez Castoriadis, l'espace pur est aussi à comprendre en fonction de l'imaginaire social et de l'imagination radicale du sujet connaissant, et non seulement comme une détermination transcendante subjective. Ce n'est pas notre intention de proposer ici une comparaison de leur analyse de l'espace, et le lecteur pourra retrouver des éléments d'explication à ce sujet dans le chapitre suivant.

² Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit., p. 70-73.

³ *Ibidem*, p. 73.

⁴ *Ibidem*.

malgré quelques variations, assez similaire pour chacun d'eux : il s'agit, dans tous les cas, de montrer que la conceptualisation des phénomènes temporels par l'intermédiaire de la représentation traditionnelle du temps comme abstrait et homogène conduit au final à l'occultation de leur caractère proprement temporel. Ceci est clair dans le cas de la description qu'il propose de l'écoulement d'une minute. Si l'on se place dans le référentiel temporel abstrait, nous nous représenterons l'écoulement d'une minute soit comme un ensemble simultané de soixante « moments », soit comme soixante « points » séparés les uns des autres et dont il ne reste que la trace présente. Dans les deux cas, l'écoulement de la minute considérée n'est pas conservé, le temps est impensé et impensable¹. C'est précisément afin de sortir de ces apories engendrées par la représentation abstraite du temps que Bergson propose la notion de durée, qui est la représentation adéquate du temps permettant de le penser pour ce qu'il est réellement. Les caractéristiques conceptuelles de la durée sont dès lors acquises par stricte opposition à celle de l'espace abstrait : l'espace abstrait est homogène, la durée est hétérogénéité pure ; il est quantitatif, elle est qualitative ; il est déterminé, elle est indéterminée ; il est répétition, elle est différence et changement, etc. Plus globalement, Bergson insiste sans cesse sur le fait que la durée est une interpénétration mutuelle des parties dans un tout indivisible et qui, à ce titre, ne se soumet pas aux normes de la pensée abstraite dominée par l'espace. Dès que nous voudrions penser la durée par l'intermédiaire de « représentations symboliques tirées de l'espace », nous n'en saisirions que des instants figés, ses *caput mortuum*, alors même qu'elle est une condition de l'espace en tant que tel². L'acquisition de ces caractéristiques conceptuelles n'est toutefois pas acquise par pure spéculation, elle est déduite par description de l'expérience des phénomènes temporels (par exemple le mouvement³) et par analyse du sujet connaissant. Ce dernier point est cardinal dans la conceptualisation de la durée par Bergson dans l'*Essai*, puisqu'il fait de l'expérience de la durée, avec et contre Kant, une conséquence de la constitution du sujet comme étant lui-même une durée. Bergson est clair :

¹ *Ibidem*, p. 78.

² La priorité logique et ontologique de la durée sur l'espace est une caractéristique centrale du bergsonisme affirmée dès l'*Essai* : « [...] leur multiplicité [celle des multiplicités numériques] n'a de réalité que pour une conscience capable de les conserver d'abord, de les juxtaposer ensuite en les extériorisant les uns par rapport aux autres. » *Ibidem*, p. 90.

³ *Ibidem*, p. 82-86.

Au-dedans de moi, un processus d'organisation ou de pénétration mutuelle des faits de conscience se poursuit, qui constitue la durée vraie. C'est parce que je dure de cette manière que je me représente ce que j'appelle les oscillations passées du pendule, en même temps que je perçois l'oscillation actuelle¹.

Aussi cette exposition et description de la notion de durée opposée au temps abstrait fournit-elle, en fin de compte, les assises épistémologiques de la distinction conceptuelle entre multiplicité numérique et non numérique qui a été proposée dans les premières pages du second chapitre de l'*Essai*. Si nous pouvons concevoir des multiplicités quantitatives, c'est parce que nous sommes dotés de la faculté de spatialisation ; si nous pouvons concevoir des multiplicités qualitatives, c'est parce que nous sommes en nous-mêmes une durée.

3.1.2. Différences des fondements conceptuels de la critique du temps objectif entre Bergson et Castoriadis

Si l'on se rapporte désormais à la critique castoriadienne du temps abstrait, on voit à quel point elle n'a aucun rapport avec celle de Bergson, sinon la seule thèse que le temps pur doit être distingué de l'espace pur, qu'il n'est pas une quatrième dimension de l'espace. La parenté, pourrions-nous dire, n'est que formelle.

En effet, la distinction entre temps et espace chez les deux auteurs n'est ni acquise ni vérifiée sur une même base conceptuelle, ce qui a pour conséquence des débouchés différents de leur critique du temps abstrait. Chez Bergson, nous l'avons vu, la différence entre durée et espace s'appuie conceptuellement sur une analyse des types de multiplicités et du nombre et est articulée à sa justification transcendantale : Bergson trouve dans la conscience, parmi d'autres choses, les ressources nécessaires à la production d'un concept de multiplicité non numérique. Aussi la distinction entre multiplicité qualitative et quantitative (multiplicités non numériques et numériques) est-elle le versant proprement logique de la distinction transcendantale entre durée et espace abstrait, et c'est en ce sens qu'elle est tenue par Bergson comme son fondement et comme une sorte de preuve. Ce qu'il importe de souligner ici est que le concept de multiplicité qualitative est un concept de la *continuité*. Il s'agit de promouvoir sur le plan de l'abstraction logique l'idée d'une unité n'étant pas le résultat d'une synthèse par l'esprit d'unités indivisibles dans l'espace abstrait, mais plutôt celle d'une unité en elle-même complexe *et* indivisible. De fait, lorsque Bergson se penche sur les représentations abstraites du temps, c'est avant tout pour montrer qu'elles segmentent des phénomènes qui, de droit, ne

¹ *Ibidem*, p. 80.

peuvent pas l'être, et, inversement, c'est aussi pour montrer que de telles segmentations ont pour condition de possibilité la production initiale par l'esprit d'une continuité entre les choses. Avec la durée, du moins dans l'*Essai*, Bergson veut avant tout restituer l'existence d'un certain type de rapport (explicité sur le plan logique par l'idée de multiplicité qualitative) entre les choses, qui est un rapport de continuité et d'interpénétration. Il s'agit, plus généralement, de se doter des moyens de penser cette sorte d'« inter-temps », c'est-à-dire la sorte de liaison réelle qui existe entre les « moments » que la pensée abstraite isole et sur lesquels elle travaille.

Chez Castoriadis, la base conceptuelle lui permettant de distinguer entre temps et espace est, comme nous l'avons vu, la distinction entre *différence* et *altérité*. Castoriadis ne s'appuie pas sur un concept de l'unité afin de penser le « vrai » temps, mais, tout au contraire, sur un concept de la rupture et de l'hétérogénéité. La critique du temps abstrait chez Castoriadis ne vise pas à montrer qu'il ne nous permet pas de penser le mouvement entre deux moments isolés du temps, mais qu'il n'est d'aucun secours afin de penser *la nature des transformations qualitatives dans le temps*. La critique de Castoriadis consiste à dire que la rationalité ensembliste-identitaire qui soutient la représentation abstraite du temps n'est d'aucun secours afin de penser, d'une part, la signification des transformations qualitatives (transformations des formes), et, d'autre part, la signification des nouvelles formes pour elles-mêmes. Pour Castoriadis, le temps abstrait peut bel et bien enregistrer la continuité et le mouvement, mais il ne peut pas expliciter la transformation qualitative qu'a pu subir l'objet à l'occasion de son altération, qui serait pourtant l'essence même de la temporalité. La différence est subtile, mais importante : d'un côté, nous avons un concept de durée qui permet de critiquer l'incapacité du temps abstrait à penser le mouvement pour lui-même ; d'une autre côté, nous avons un concept d'altérité et de création qui permet de critiquer l'incapacité du temps abstrait à penser l'altération ontologique. Ce n'est pas le « mouvement » qui intéresse Castoriadis, ce n'est pas la nature de l'« entre-deux » des moments du temps qui suscite son intérêt ; c'est, au contraire, l'altérité qualitative pour elle-même, indépendamment du processus qui l'a vue émerger. Le temps pour Castoriadis, c'est précisément cela : la transformation qualitative, et non « l'écoulement », le « mouvement » ou la liaison entre les « moments » du temps (même s'il est aussi cela). De manière très suggestive, Castoriadis ne s'attache d'ailleurs jamais à expliciter les conditions scientifiques qui devraient permettre la compréhension de « l'inter-temps ». À l'inverse, il pose toujours la création du côté de l'incompréhensible, et sa définition

du « temps pur » comme temps créateur doit se comprendre comme une sorte de succession saccadée d'altérations ontologiques sans motivations extrinsèques. À l'intérieur d'une telle succession, l'écart existant entre deux altérations ne saurait faire l'objet d'une détermination rationnelle ; elle reste toujours un point aveugle de la pensée, ce qui n'est nullement le cas chez Bergson, dont le projet philosophique vise à rendre pensable le flux du temps lui-même.

3.2. Approfondissement. La notion de création dans *L'Évolution créatrice* et sa différence avec celle de Castoriadis

3.2.1. La notion de création dans L'Évolution créatrice

On se convaincra de cette différence en examinant plus en détail la conception bergsonienne de la création. En effet, si la notion bergsonienne de durée est avant tout une notion continuiste, Bergson n'a pas non plus manqué de s'interroger sur le rapport qu'entretient la continuité avec le changement, plus précisément sur le rapport entre durée et création. Encore peu présente dans l'*Essai*¹, c'est dans *L'Évolution créatrice*, plus précisément dans les dernières pages du troisième chapitre, que Bergson conceptualise réellement la notion de création sur la base sous-jacente de sa distinction fondamentale entre durée et espace. Le problème dans lequel s'insère le développement bergsonien sur la création est celui de l'inversion des perspectives spatiales et temporelles sur l'être pour le sujet connaissant. Bergson se demande en effet comment le point de vue « spatial » sur l'être est devenu, pour nous, le seul et unique point de vue, au détriment de l'expérience de la durée, pourtant considérée par lui comme condition même de l'entendement². Dans le cadre plus restreint du contexte posé dans *L'Évolution*, c'est afin de comprendre, d'une part, la nature de l'inscription de l'intelligence humaine dans la vie et, d'autre part, les raisons du point de vue particulier de l'intelligence humaine *sur* la vie que Bergson s'engage dans une « genèse idéale de la matière » à l'occasion de laquelle il développe sa notion de création.

¹ Ce sont dans les pages consacrées à la liberté de l'*Essai*, donc le troisième chapitre, qu'apparaît chez Bergson pour la première fois le thème de la création. Il pose l'acte libre comme un acte créateur par lequel le « moi profond » se contracte tout entier dans un acte non causé par ses conditions préalables. Bergson ne manque pas de comparer les manifestations du « moi profond » aux actes créateurs des artistes. Cf. *Ibidem*, p. 129. Sa critique du déterminisme psychologique repose entièrement sur une différenciation, un peu comme chez Castoriadis d'ailleurs, des régimes ontologiques : on ne saurait appliquer la rationalité des sciences de la nature aux faits de conscience du fait de leur particularité ontologique, et l'on ne saurait par conséquent se doter d'une représentation fidèle de la psyché humaine en termes de rapports causaux gouvernés par le principe de raison suffisante. Dans ces développements, néanmoins, la notion de création reste en arrière-plan et n'est pas encore thématisée philosophiquement comme cela sera le cas dans *L'Évolution créatrice*.

² Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, *op. cit.*, p. 237-238.

Lorsque l'on examine attentivement les pages consacrées à la création chez Bergson, nous sommes toutefois surpris de voir que la notion n'est pas véritablement définie pour elle-même. Il faut dire que Bergson s'intéresse moins à la notion qu'à son fondement ontologique. Nous pouvons néanmoins dire que trois traits généraux la distinguent. Le premier est que la création est celle de forme et/ou de matière. Bergson pose l'être humain comme incapable de produire de la matière, mais pense qu'il peut être l'auteur original de nouvelles formes de l'être. Inversement, « le courant vital » peut être création de matière¹. Notons, en passant, qu'il en va de même chez Castoriadis, à l'exception importante que, pour ce dernier, il n'y a pas de création de matière, autant du point de vue anthropologique que cosmologique. Deuxièmement, Bergson conçoit la création comme un « accroissement », comme une « croissance perpétuelle [...] qui se poursuit sans fin² ». L'identification de la création à la notion d'accroissement a pour enjeu interne la réfutation de la conception théologique de la création comme acte à la fois originaire et définitif. Il est intéressant de faire remarquer que Bergson identifie une telle thèse théologique à celle, matérialiste, selon laquelle il n'existe pas de génération matérielle, mais seulement des reconfigurations formelles (comme chez Castoriadis d'ailleurs³). Si Bergson renvoie dos-à-dos les conceptions théologiques (du moins *une* conception théologique) et matérialistes (du moins *une* conception matérialiste), c'est avant tout afin de réfuter l'idée selon laquelle le devenir de l'être ne serait que la combinaison d'éléments donnés définitivement. Quoi qu'il en soit, un troisième trait de sa notion de création, et cela mérite d'être bien souligné, est sa désubjection sur le plan cosmologique. Toujours contre une certaine tradition chrétienne, il considère qu'il n'y a pas d'auteur ultime de la création, mais plutôt un processus sans sujet. La création est un flux, une suite d'*actes* générateurs :

Tout est obscur dans l'idée de création si l'on pense à des *choses* qui seraient créées et à une *chose* qui crée, comme on le fait d'habitude, comme l'entendement ne peut s'empêcher de le faire. [...] Elle est naturelle à notre intelligence, fonction essentiellement pratique, faite pour nous représenter des choses et des états plutôt que des changements et des actes. Mais choses et états ne sont que des vues prises par notre esprit sur le devenir. Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions⁴.

¹ *Ibidem*, p. 240-241.

² *Ibidem*, p. 240.

³ *Ibidem*, p. 241-242.

⁴ *Ibidem*, p. 249.

Il s'en suit une définition « processuelle » de Dieu, le bergsonisme n'étant pas un athéisme : « Dieu, ainsi défini, n'a rien du tout fait ; il est vie incessante, action, liberté¹. » Aussi, l'habitude que nous aurions contractée de penser la création dans les termes d'une relation du créateur à la chose créée serait-elle une des manifestations de l'universalisation de la pensée d'entendement par rapport à la pensée intuitive, et la représentation d'un Dieu créateur serait une représentation illégitime dérivée des nécessités pratiques de la vie. Au-delà de ces trois traits spécifiques, la création bergsonienne est, comme chez Castoriadis, la création *ex nihilo*, la création d'origine judaïque, et non la création « artisanale » d'origine grecque. Ce qu'entend Bergson par création, c'est bien, à l'instar de Castoriadis, l'apparition d'un être qui n'a jamais existé auparavant, et non l'imposition d'une forme à une matière qui se prête à sa transformation formelle.

Ces caractères généraux du concept bergsonien de création sont fondés sur une explicitation des rapports entre « élan vital » et « matière ». La thèse bergsonienne est d'une élégante simplicité, et peut s'exprimer sous la forme de deux propositions complémentaires : 1/ la genèse de la matière et des formes de l'être trouve son fondement dans l'activité spontanée de la vie (le fameux « élan vital ») ; 2/ la genèse de la matière et des formes de l'être doit être comprise comme une rigidification de l'élan vital. Pour expliciter le second versant de sa thèse, Bergson recourt à de nombreuses dichotomies conceptuelles et exemples pédagogiques. Une de ses dichotomies conceptuelles remarquables est celle qui oppose « tension » et « extension² », travaillant et reprenant ainsi dans une orientation vitaliste un vocabulaire hérité du cartésianisme et du rationalisme classique. Pour Bergson, la matière, qui est comme chez Descartes « extension », est « une *tension* qui s'interrompt » ; elle est comme une sorte de « détente » d'un mouvement vital, une « retombée » de la vie, une sorte de « cristallisation ». L'image pédagogique la plus explicite est celle d'un récipient plein de vapeur à une haute tension et dont une fissure laisse échapper un jet. Nous pourrions dire avec cette image que la condensation de la vapeur sous la forme de gouttelettes d'eau en s'échappant du récipient est une bonne allégorie de la cristallisation de la vie en matière, de la transformation de la tension en extension³.

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*, p. 246.

³ *Ibidem*, p. 248.

Cette théorie vitaliste de la création suscite un problème important d'interprétation du bergsonisme, relevé et commenté avec beaucoup de précision dans l'exégèse que propose F. Worms¹ : faut-il comprendre le bergsonisme comme une variante du dualisme ontologique qui pose la matière comme un produit de la vie, mais tout de même comme une réalité indépendante à partir de laquelle elle travaille ? Ou bien faut-il le comprendre comme une sorte de monisme spiritualiste qui pose l'élan vital comme le fondement ontologique de toute chose ? De nombreux éléments textuels nous permettraient de trancher en faveur d'une interprétation dualiste, mais l'inverse est tout aussi vrai. Par exemple, lorsque Bergson définit précisément son concept d'élan vital, il semble clairement proposer une dichotomie ontologique stricte :

L'*élan de vie* dont nous parlons consiste, en somme, dans une exigence de création. Il ne peut créer absolument, parce qu'il rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien. Mais il se saisit de cette matière, qui est la nécessité même, et il tend à y introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté².

Si la matière est un produit de l'élan vital, il reste qu'elle est aussi, une fois créée, une condition indépendante à partir de laquelle l'élan vital doit travailler, et que l'on ne pourrait par conséquent réduire l'un à l'autre. Comme le suggère F. Worms, la matière est à comprendre comme un des « deux sens de la vie ». Bergson ne manque d'ailleurs pas de décrire dans de nombreuses pages *comment* l'élan vital travaille à partir de ce « mouvement contraire » qu'est la matière³. Cependant, dans d'autres passages, Bergson critique explicitement le dualisme ontologique et tend à poser la matière comme une sorte de dérivé ontologique de cette spiritualité créatrice que serait l'élan vital, conduisant implicitement à une hiérarchisation ontologique de ces deux niveaux d'être, celle-là dépendant de celle-ci. On citera un peu longuement ce passage où perce la tendance spiritualiste et moniste de sa philosophie vitaliste :

Comme le plus petit grain de poussière est solidaire de notre système solaire tout entier, entraîné avec lui dans ce mouvement indivisé [celui de l'élan vital] de descente qui est la matérialité même, ainsi tous les êtres organisés, du plus humble au plus élevé, depuis les premières origines de la vie jusqu'au temps où nous sommes, et dans tous les lieux comme dans tous les temps, ne font que rendre sensible aux yeux une impulsion unique, inverse du mouvement de la matière, et, en elle-même, indivisible. Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière

¹ Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., chap. 3.

² Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, op. cit., p. 252.

³ On lira en particulier : *Ibidem*, p. 251 sq.

de nous, dans une charge entraînant capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort¹.

Quoi qu'il en soit de ce problème d'interprétation, c'est avec cette théorie de la genèse idéale de la matière que Bergson pense expliquer l'inscription de l'intellect dans la vie (il est une manifestation de la vie, une de ses retombées matérielles), mais aussi la spécificité de son approche de la vie, qui, étant matérielle, est une perspective identifiante et segmentaire qui ignore et occulte le mouvement de la vie. C'est aussi, à l'inverse, de cette manière que Bergson fonde philosophiquement la possibilité d'un autodépassement de la raison sous la forme de l'instruction de l'entendement par l'intuition : l'homme participant de la vie peut aussi, contre une tendance de la vie elle-même, renouer avec son mouvement intime et créateur. Bien plus encore, c'est en l'homme, plus que tout autre être produit par la vie, que peut se réaliser et se développer l'autocompréhension de la vie, car il en est une de ses manifestations les plus raffinées et les plus complexes².

3.2.2. *Création bergsonienne et création castoriadienne : nouvelles divergences*

Ces quelques indications sur la philosophie de la création chez le Bergson de *L'Évolution créatrice* nous permettent à nouveau de mesurer à quel point la philosophie castoriadienne de la création en est éloignée. On soulignera deux différences essentielles, au-delà des quelques identités que nous avons repérées au niveau du concept même de création (création comme création de formes ; création comme création *ex nihilo* ; désubjectivation cosmologique). Que l'on fasse une lecture dualiste ou moniste de Bergson, il reste que le principe de la création selon ce dernier est, de toute façon, l'élan vital. Chez Bergson, en effet, la matière ne crée rien par elle-même, elle est au contraire l'autre de l'élan vital que celui-ci produit en même temps qu'elle rencontre en vue de la production incessante de nouvelles formes de vie. Il n'y rien de plus étranger à la pensée castoriadienne que la recherche philosophique d'un fondement ou d'une origine de la création, quand bien même ce fondement prendrait la forme d'une puissance sans sujet comme chez Bergson. Une des spécificités de la conception castoriadienne de la création est justement de la désarticuler de toute recherche spéculative sur ses origines afin de faire valoir 1/ l'indépendance ontologique de l'acte créateur lui-même et 2/ la pluralité des sens de la création.

¹ *Ibidem*, p. 271.

² *Ibidem*, p. 266-267.

1. La philosophie castoriadienne de la création consiste, comme d'autres aspects de sa philosophie d'ailleurs, à autonomiser la création, la dégager de tout principe et de toute finalité. Castoriadis veut faire de la création son propre principe et sa propre finalité, sans chercher à la rapporter à une raison ou des raisons. C'est là toute la difficulté de sa théorie de la création : *il y a un être de la création, qui n'a d'être que comme production d'être dans l'être*. D'où toutes les critiques de Castoriadis à l'égard des conceptions de la création qui visent à l'expliquer par quelque chose d'autre qu'elle-même, à la ramener à ce qu'elle ne serait pas vraiment, même si elles peuvent représenter des métaphores ou des allégories utiles pour la pensée. La philosophie bergsonienne de l'élan vital retomberait dans ce travers réductionniste en posant l'élan vital comme l'être de la création alors que la clé de l'autodépassement de la raison est d'affronter la tâche d'une caractérisation ontologique de la création pour elle-même.
2. La philosophie castoriadienne de la création cherche aussi à faire valoir la diversité ontologique de la création. La création social-historique n'est pas la création biologique, de même que la création de l'imaginaire radical (imaginaire social-historique et/ou imagination individuelle) n'est pas la création politique, etc. Pour Castoriadis, la signification de l'acte créateur se différencie en fonction du niveau d'être dans lequel il advient. Aussi la philosophie bergsonienne de l'élan vital ne parviendrait-elle pas à différencier les diverses manifestations de la création selon l'ordre ontologique dans lequel elle a lieu. La notion d'élan vital confère la même signification à la création dans tous les domaines de l'être. On comprend dès lors pourquoi Castoriadis peut dire que la philosophie bergsonienne ne donne aucune place à la « création du sens », c'est-à-dire à la création caractéristique de ce niveau d'être indépendant qu'est le social-historique.

Cet écart se creuse encore lorsque l'on considère à nouveau que la philosophie bergsonienne de la création, tout comme sa philosophie du temps, est continuiste, alors que celle de Castoriadis est radicalement discontinuiste. Nous retrouvons là, tout naturellement, la différence que nous avons relevée lorsque nous parlions de la différence entre la durée bergsonienne et la création castoriadienne. Si l'élan vital est posé comme un principe ontologique générateur et créateur, celui-ci a aussi dans la philosophie bergsonienne une

signification ontologique totalisante. Avec l'élan vital, comme avec la durée, Bergson cherche à nommer et à penser un rapport d'interpénétration ontologique que la pensée d'entendement est incapable de percevoir. Si l'élan vital est à l'origine de la différenciation ontologique, il est aussi ce qui fait que l'univers tient comme une unité harmonieuse, même si toujours en mouvement et toujours changeant. Nous pouvons admirer, soit dit en passant, le génie philosophique de Bergson, qui consiste à articuler dans le même concept un point de vue continuiste et discontinuiste sur l'être : l'élan vital est aussi bien ce qui maintient l'être comme unité et totalité que ce qui le pousse à se différencier et à s'altérer. Nous pouvons nous convaincre du caractère continuiste et unitaire du concept bergsonien d'élan vital si l'on se rapporte aux nombreuses caractérisations qu'il en propose comme un *flux* que la pensée d'entendement serait incapable de percevoir :

Non seulement nous fermons les yeux *sur l'unité de l'élan qui, traversant les générations, relie les individus aux individus, les espèces aux espèces, et fait de la série entière des vivants une seule immense vague courant sur la matière*, mais chaque individu lui-même nous apparaît comme un agrégat, agrégat de molécules et agrégat de faits. La raison s'en trouverait dans la structure de notre intelligence, qui est faite pour agir du dehors sur la matière et qui n'y arrive qu'en pratiquant, dans *le flux du réel*, des coupes instantanées dont chacune devient, dans sa fixité, indéfiniment décomposable¹.

Nous pourrions également relever d'autres caractérisations métaphoriques, ainsi que tout le champ lexical accentuant le caractère continuiste de ce concept : le « chemin qui se fraye² », le « courant³ », le « mouvement », l'« accroissement », etc. À cet égard, c'est le véritable coup de maître philosophique de Deleuze que d'avoir tiré le vitalisme bergsonien vers une philosophie de la différence, et d'avoir par conséquent minimisé cette dimension cosmologique de l'œuvre bergsonienne, fort peu compatible avec son antihégélianisme. Dans les textes qu'il lui a consacrés, notamment « La conception de la différence chez Bergson⁴ », Deleuze inscrit en effet explicitement sa lecture de Bergson dans une tentative de caractérisation *sui generis* de la « différence ». Pour Deleuze, la « notion de la différence doit jeter une certaine lueur sur la philosophie de Bergson », de même que la philosophie bergsonienne « doit apporter la plus grande contribution à la philosophie de la différence »,

¹ *Ibidem*, p. 250-251. Nous soulignons.

² *Ibidem*, p. 251.

³ *Ibidem*, p. 240.

⁴ Gilles Deleuze, « La conception de la différence chez Bergson », in *L'île déserte. textes et entretiens, 1953-1974*, éd. David Lapoujade, Paris, Les éditions de Minuit, 2002, p. 43-72.

laquelle doit, en définitive, « livr[er] l'Être¹ ». Ce parti pris sur l'œuvre de Bergson est à l'origine d'une torsion, certes intéressante pour elle-même, de certains aspects de la philosophie bergsonienne. Par exemple, Deleuze voit en Bergson, ce qui est en partie vrai, un auteur dont la fin de la philosophie est avant tout de saisir la spécificité ontologique de chaque être en dehors des tendances identifiantes du concept. Pour Deleuze, l'intuition bergsonienne est entièrement dédiée à la saisie de la différence de chaque être : « L'intuition est la jouissance de la différence². » De manière assez semblable, il rabat le concept d'élan vital sur celui de *différenciation*, éludant sa dimension totalisante et unificatrice : « l'élan vital est la différenciation de la différence³ ». Si l'on retourne désormais au texte bergsonien en ôtant les lunettes deleuziennes à travers lesquelles nous avons désormais pris le pli de le lire, il faut se rendre à l'évidence que la philosophie bergsonienne de la création est moins une philosophie de la différence pour elle-même qu'une philosophie cherchant à résoudre la différence dans un flux continu du temps. Or, c'est précisément ce dernier aspect de la philosophie bergsonienne qui la rend si distincte de celle de Castoriadis. Nous ne voulons pas dire que Castoriadis n'a jamais voulu penser la continuité ou l'identité, nous voulons dire que la philosophie castoriadienne *de la création* est totalement indépendante de toute logique de la continuité.

3.3. La raison et l'absolu. Remarques conclusives sur la méthode bergsonienne et la critique castoriadienne de la raison

Au-delà de ces différences entre leurs critiques du temps abstrait et leur notion de création, une autre ligne de partage se dessine entre les deux auteurs au sujet de la manière dont ils pensent l'autodépassement de la philosophie.

3.3.1. Intuition et raison chez Bergson

Dans son commentaire de l'œuvre bergsonienne, F. Worms souligne plusieurs fois que l'ensemble des développements de la pensée de Bergson après son *Essai* peut se comprendre comme un approfondissement dans différents domaines de la distinction entre durée et espace, mais aussi comme autant de tentatives de justification ontologique de cette distinction. De l'*Essai* aux *Deux sources*, nous assistons, en effet, sans que la genèse de sa pensée puisse s'y réduire, au passage d'une problématique criticiste et kantienne (détermination, dans l'*Essai*

¹ *Ibidem*, p. 43.

² *Ibidem*, p. 44-45.

³ *Ibidem*, p. 61.

d'une autre origine de notre connaissance dans le sujet connaissant) à une problématique ontologique (découverte dans « la vie » de processus coïncidant avec la structure du sujet connaissant et qui sont sa condition). À l'occasion de ce développement, Bergson élabore et explicite une nouvelle méthode philosophique basée sur l'intuition comme faculté anthropologique et dont la fonction est de compléter la méthode scientifique traditionnelle. Cette méthode est explicitée dès 1903 dans l'*Introduction à la métaphysique* et est ensuite affinée dans les monographies ultérieures, ainsi que dans l'ensemble des essais recueillis dans *La pensée et le mouvant*. L'*Introduction* s'ouvre sur une distinction entre le relatif et l'absolu, alors désignés comme deux modalités de la connaissance des choses : une connaissance est « relative » lorsqu'elle a pour médiation des symboles et connaît la chose « de l'extérieur », tandis qu'une connaissance est « absolue » lorsqu'elle « ne s'appuie sur aucun symbole » et connaît la chose « de l'intérieur », dans sa totalité autant que dans sa particularité. Or, pour Bergson, la science positive fournit une connaissance essentiellement relative : la science positive, dit-il, consiste à « analyser » l'objet qu'elle cherche à connaître en le rapportant à une série de symboles qui lui sont distincts et qui valent comme autant de points de vue sur lui. Si une telle manière de connaître est bien une connaissance, elle n'est qu'une connaissance médiate, et non une connaissance de la chose pour elle-même et par elle-même. D'où le besoin d'élaborer une autre forme de connaissance qui, sans pour autant remplacer la connaissance scientifique, permettrait de la compléter et de l'orienter dans de nouvelles directions. Pour Bergson, il est évident que la connaissance de l'absolu ne peut se faire qu'à travers une *intuition* :

Il suit de là qu'un absolu ne saurait être donné que dans une *intuition*, tandis que tout le reste relève de l'*analyse*. Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable¹.

Les éternelles querelles ayant traversé l'histoire de la philosophie, le fait que celle-ci soit, comme le disait naguère Kant, un « *Kampfplatz* », auraient pour origine la méconnaissance et le refoulement de notre capacité à sympathiser avec les choses. La lutte des systèmes ne serait qu'une lutte entre des évaluations extérieures de la vie, chacune d'entre elles possédant une

¹ Henri Bergson, « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 181.

part de vérité, mais occultant le caractère dynamique de l'être¹. Refaire de la philosophie consisterait au contraire à remonter, grâce à l'intuition, de l'intérieur de la chose au concept (partir de l'intuition pour modeler le langage d'après elle), et non de partir du concept en vue de la connaissance de la chose². De fait, les grandes avancées de la pensée humaine auraient pour origine, même inconscientes, une revitalisation de la pensée par l'intuition³. Lorsque Bergson cherche à définir précisément l'intuition, il fait de celle-ci une faculté anthropologique non verbale sur laquelle peut s'appuyer un effort de rationalisation symbolique en vue de la création de concepts. Aussi l'intuition est-elle cette faculté qui permettrait de faire une expérience intérieure de la chose, expérience à partir de laquelle l'entendement pourrait ensuite travailler en vue de la création conceptuelle. Pour Bergson, l'intuition est un fait de la conscience, mais l'histoire de la pensée s'est orientée de telle sorte qu'elle ne reconnaît plus en elle une des origines centrales de la connaissance. Il s'agit, à l'inverse, de réintégrer l'intuition comme source légitime de la connaissance, ce qui signifierait renouer le dialogue entre métaphysique (définie par lui comme « *la science qui prétend se passer de symboles*⁴ ») et science : en se revitalisant par l'intuition, la science aurait des assises dans l'être plus solides et une plus grande portée pratique, de même que la métaphysique retrouverait sa place dans le concert des savoirs⁵. En d'autres termes, pour Bergson, l'autodépassement de la raison tient à la réintégration dans le dispositif méthodologique des savoirs de cette donnée immédiate de la conscience qu'est l'intuition, laquelle nous permettrait, à partir d'une expérience intime de la chose, de modeler et de reprendre sans cesse nos concepts en vue de les rendre les plus précis et efficients possible.

¹ Si l'argument rappelle la critique hégélienne de l'histoire de la philosophie, la solution bergsonienne n'est pas dialectique. C'est, on s'en doute, cet aspect de la philosophie bergsonienne, parmi d'autres, qui a pu autant intéresser un auteur comme Deleuze.

² Henri Bergson, « Introduction à la métaphysique », *op. cit.*, p. 212-213.

³ *Ibidem*, p. 214.

⁴ *Ibidem*, p. 182.

⁵ *Ibidem*, p. 216-217.

3.3.2. La théorie castoriadienne de la connaissance : un socioconstructivisme poïétique et politique

La caractérisation bergsonienne de l'autodépassement de la philosophie est aux antipodes de celle vers laquelle chemine Castoriadis. Là encore, on relèvera deux lignes de fractures.

La première, soulignée par Castoriadis dans sa brève critique de Bergson, est que la conception bergsonienne de l'autodépassement de la raison est « égologique ». Chez Bergson, en effet, c'est le philosophe, concevant son activité comme indépendante, même si enracinée dans la vie, qui est le seul fondement de la réforme de l'entendement. La réforme bergsonienne de l'entendement a pour seule condition un changement d'attitude du philosophe à l'égard de son intuition. Au contraire, l'ancrage sociologique de la critique castoriadienne de la raison le conduit à la resituer par rapport à ses conditions sociales de possibilité, plus particulièrement à ses conditions *politiques*. Comme nous le verrons plus amplement à la fin du chapitre III, la philosophie ne peut s'ouvrir au « fait de la création », et par conséquent devenir elle-même une pratique réflexive et créatrice, qu'à la condition que le champ social dans sa totalité se soit déjà ouvert à la créativité et à la réflexivité. Pour Castoriadis, en d'autres termes, le philosophe ne fait que porter dans la raison une pratique créatrice et réflexive existant déjà dans l'espace social, pratique qu'il désigne comme « politique ». Il ne s'agit pas de dire que le philosophe est un porte-parole politique, mais que la philosophie ne peut se déployer qu'à la condition historique que le champ social se soit ouvert à la critique de ses fondements normatifs et institutionnels.

La seconde ligne de fracture se situe au niveau de la nature même de la raison autodépassée, et non plus de ses conditions de possibilité. Comme nous venons de le voir, le dépassement de la raison chez Bergson a pour fin la conquête de l'absolu, à savoir la connaissance de la chose du point de vue « intérieur » par une sorte de sympathie non verbale. Chez Castoriadis, l'autodépassement de la raison ne prend pas la forme d'une connaissance non langagière, encore moins celle d'une connaissance de l'absolu, même si le langage dans sa forme actuelle est problématisé comme une résistance à la transformation de la raison. Au contraire, Castoriadis demeure résolument à l'intérieur d'une perspective transcendantale, cependant enrichie par une philosophie de l'histoire centrée sur la notion de création et par une ontologie pluraliste et poïétique. Plutôt que de penser les conditions philosophiques d'accès à l'absolu, il s'agit de penser le rapport à la vérité selon deux déterminations poïétiques

complémentaires : d'une part, en fonction de la création par le sujet transcendantal de ses propres déterminations aprioriques ; d'autre part, à partir de la pluralité ontologique interne du sujet de la connaissance, qui se présente lui-même comme un sujet stratifié, chacune des strates le composant ayant un impact et un rôle dans la constitution apriorique de la phénoménalité. Ainsi, dans une telle épistémologie pluraliste et constructiviste, le sens est créé au carrefour de l'autodétermination transcendantale du sujet et de la sédimentation des « couches » irréductibles de sens, couches dans lesquelles l'imaginaire social-historique joue un rôle éminent. Par rapport à Bergson, le maintien d'une telle perspective transcendantale doit être souligné, car, du point de vue de l'histoire des idées, elle permet de situer Castoriadis en dehors de l'héritage romantique, pour lequel un des enjeux centraux était effectivement la reconquête de l'absolu duquel nous aurait éloigné le rationalisme moderne. C'est d'ailleurs avec beaucoup d'à-propos que Deleuze rapproche Bergson de Schelling¹, ce qui ne pourrait être fait avec Castoriadis. Contre un tel prolongement de l'héritage romantique, Castoriadis réaffirme donc une épistémologie kantienne, plus précisément constructiviste, bien que complexifiée par l'introduction d'une perspective ontologique pluraliste et poïétique. La singularité de cette approche peut être désignée comme « pluralisme ontopoïétique constructiviste », et c'est ce que nous allons désormais examiner.

¹ Gilles Deleuze, « La conception de la différence chez Bergson », *op. cit.*, p. 49.

CHAPITRE III

RAISON ET CRÉATION. VERS UN PLURALISME ONTOPOÏÉTIQUE CONSTRUCTIVISTE

Castoriadis a affirmé à de nombreuses reprises que l'autodépassement de la raison, c'est-à-dire son affranchissement de la rationalité ensembliste-identitaire et sa reconstruction sur de nouvelles bases logico-ontologiques, est non seulement possible, mais nécessaire en vue de la reconstruction d'un véritable projet politique d'émancipation. S'il a proposé de nombreux matériaux critiques, nous permettant de nous doter d'une image assez fidèle de la définition qu'il se faisait d'une raison réformée, il reste qu'il n'a pas écrit son traité de la réforme de l'entendement. Dans ce chapitre, nous chercherons à reproduire, sans pour autant vouloir produire une théorie achevée ou dogmatique, les aspects centraux de la définition castoriadienne de la raison autodépassée. La thèse exégétique que nous proposons est que la position philosophique de Castoriadis peut se désigner comme « pluralisme ontopoïétique constructiviste ». Ce chapitre a donc pour objectif, après l'exposition de sa critique de la rationalité ensembliste-identitaire et de la « pensée héritée » (chapitre I et II), de donner un contenu à cette désignation philosophique, certes barbare, mais transparente. Nous procéderons, pour ce faire, en trois temps.

Dans un premier temps, nous proposerons une contextualisation critique de l'entreprise philosophique castoriadienne. Nous situerons la reconstruction castoriadienne de la raison par rapport aux alternatives philosophiques qui étaient à sa disposition : la « Dialectique » et la « Différence ». Car, pour Castoriadis, la refondation de la raison à partir de la création ne saurait se présenter comme refondation dialectique (Sartre, Adorno ou Kosik, chacun à sa manière), ni même sous la forme d'une philosophie de la différence (l'héritage postnietzschéen). Si nous consacrons explicitement une sous-partie à la critique castoriadienne de la dialectique, nous avons préféré la situer par rapport aux philosophies de la différence à l'intérieur de développements circonstanciés et lors de la conclusion de cette première partie.

Dans un second temps, nous nous intéresserons à l'ontologie poïétique de Castoriadis. Nous proposons de reconstruire l'ontologie castoriadienne autour de deux concepts principaux, à savoir celui de « strate », puis celui de « magma ». D'un côté, le concept de

« strate » donne un contenu au pluralisme ontologique de Castoriadis. Il s'agit de penser, comme nous l'indiquions déjà dans le chapitre II, la régionalité forte de l'être, son autopoïèse radicale et sa diversification régionale interne. Quant au concept de « magma », nous verrons qu'il permet de penser une condition fondamentale de la pratique scientifique, à savoir l'écart inéliminable existant entre le caractère poïétique de l'être et la créativité conceptuelle du sujet de la connaissance. Le « magma », bien plus qu'un concept visant à désigner la dimension partiellement indéterminée de l'être, ce à quoi il est souvent réduit, permet au contraire de conceptualiser une condition fondamentale de possibilité de la pratique scientifique, à savoir l'irréductibilité de l'être à la pensée, laquelle découle elle-même de l'autopoïèse ontologique. C'est donc en ce sens que l'on peut dire que son constructivisme est inséparable d'une conception pluraliste et poïétique de l'ontologie.

Dans un troisième et dernier temps, nous nous tournerons vers le deuxième volet de son « pluralisme ontopoïétique constructiviste », à savoir sa théorie constructiviste de la connaissance. Là aussi, nous organiserons notre exposé critique autour de deux axes. Dans un premier temps, nous recomposerons, après avoir reconstitué sa critique du sujet transcendantal kantien, ce que nous appelons sa « typologie des formes du pour-soi », pivot conceptuel à partir duquel il est possible de penser, d'une part, la thèse criticiste selon laquelle la phénoménalité est créée par le sujet et, d'autre part, qu'il existe une forme particulière de « pour-soi » capable de créer lucidement et consciemment le système transcendantal à travers lequel il constitue son objectivité : le sujet de la science. Or, l'avènement d'une telle forme de « pour-soi », le sujet au sens fort du terme, c'est-à-dire le sujet créateur conscient de ses propres déterminations transcendantales, n'apparaît que dans certaines conditions sociales et politiques. C'est la raison pour laquelle nous nous tournerons, dans un second temps, vers le deuxième axe central du constructivisme castoriadien, à savoir l'élucidation des conditions sociales de possibilité de la pratique scientifique. À ce titre, nous verrons que le constructivisme castoriadien est non seulement une variante holiste et poïétique du socioconstructivisme, mais aussi politique. Il s'agit, d'un côté, de penser la « constitution sociale » de la réalité du fait de l'immersion du sujet de la connaissance dans la société dans laquelle il déploie son activité et, d'un autre côté, les implications pour les pratiques épistémiques de la retotalisation démocratique du champ social. Car, d'après Castoriadis, il n'y a de sujet scientifique, c'est-à-dire de sujet susceptible de questionner les fondements

catégoriaux et méthodologiques de sa propre pratique épistémique, qu'à condition que le champ social dans sa totalité se soit ouvert à la critique de ses propres fondements normatifs et institutionnels. Bref, l'essor d'une véritable pratique de la science a pour condition le déploiement d'un projet politique d'autonomie.

Au terme de ce parcours, nous devrions disposer d'une image assez fidèle du « pluralisme onto-poïétique constructiviste » de Castoriadis et du sens particulier qu'il convient de donner à cette position philosophique. Au carrefour d'une ontologie poïétique et pluraliste et d'une conception constructiviste de la connaissance, il s'agit, bien plus que de proposer une dogmatique philosophique, de penser les *conditions de la pratique scientifique*, c'est-à-dire les conditions d'un accès à la vérité dans un monde partiellement indéterminé et dans lequel le sujet de la connaissance, lui-même traversé par des déterminations plurielles et sur lesquelles il n'a pas de contrôle immédiat, n'a que sa pratique créatrice pour fondement. Aussi, la double thèse castoriadienne d'une indétermination partielle de l'être et d'une création éventuelle par le sujet autonome de la connaissance de son propre système catégoriel ne débouche-t-elle pas sur un relativisme : onto-poïèse pluraliste et constructivisme, au contraire, sont les positions à partir desquelles il convient de penser la pratique de la vérité comme adéquation de la pensée à une extériorité qui, néanmoins, demeure ultimement inconnaissable.

1. Le refus d'une définition dialectique de la raison

À l'instar de certains de ses contemporains, en particulier les penseurs de la différence, une des spécificités de la philosophie castoriadienne est de se construire contre la pensée hégéliano-marxienne, plus précisément contre la pensée dialectique. Il importe de restituer la critique castoriadienne de la dialectique en tête de ce chapitre, car elle détermine jusqu'au contenu de son concept de raison. Après une brève contextualisation de la place qu'occupe la critique de la dialectique hégélienne dans la genèse de la pensée poststructurale, nous nous tournerons vers la critique castoriadienne de Hegel dans *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, pour ensuite retourner à ses critiques de la dialectique dans la pensée marxienne, notamment dans « Marxisme et théorie révolutionnaire ». Cependant, cette commune inimitié envers la dialectique ne peut pas nous autoriser à affirmer que Castoriadis est un penseur de la différence à proprement parler, enjeu historiographique que nous retrouverons lors de la conclusion de cette première partie.

1.1. Position : dialectique et différence

Dans « L'existentialisme chez Hegel », Merleau-Ponty pouvait écrire que « Hegel est à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle [...], il inaugure la tentative pour explorer l'irrationnel et l'intégrer à une raison élargie qui reste la tâche de notre siècle¹ ». Merleau-Ponty précise dans ce même texte que la « raison élargie » hégélienne, dont la méthode est bien entendu la dialectique, est une « raison plus compréhensive que l'entendement », une forme de rationalité capable « de respecter la variété et la singularité des psychismes, des civilisations, des méthodes de pensée, et la contingence de l'histoire ». Contrairement à l'entendement issu du rationalisme des Lumières qui serait prompt à écraser les singularités de l'expérience et des choses par la lourdeur et la rigidité de ses créations conceptuelles, la philosophie idéaliste et historique de Hegel parviendrait à faire vivre pleinement le particulier dans l'universel, à lui donner une véritable dignité tout en le « condui[sant] à [sa] propre vérité ». Or, une trentaine d'années après que Merleau-Ponty eut écrit ces lignes, ce sera précisément, comme le souligne pertinemment Vincent Descombes², contre la philosophie hégélienne et ses différents héritages que les nouvelles philosophies, notamment en France, entendront se construire. À partir des années 1960, Hegel et ses héritiers ont été accusés par les nouvelles philosophies françaises – lesquelles ont d'ailleurs pu puiser leurs inspirations dans diverses critiques antérieures de Hegel – d'avoir élaboré une philosophie qui, loin de parvenir à articuler singularités ontologiques et universalité conceptuelle, aurait bien plutôt poussé dans ses ultimes retranchements la négation de la singularité par l'affirmation du concept. Pour ces nouvelles philosophies essayant « d'échapper à Hegel³ », l'élargissement de la raison à laquelle aurait procédé Hegel n'aurait pas eu pour conséquence une meilleure intelligence des singularités et des diversités, mais, au contraire, leur plus grande soumission à des déterminations conceptuelles qui leur seraient étrangères et qui leur feraient violence. Plus encore, il existerait un rapport loin d'être fortuit entre les pires formes de domination politique moderne et la rationalité dialectique : si ces critiques peuvent à la rigueur accepter la thèse hégélienne selon laquelle l'État est une figure objective du

¹ Maurice Merleau-Ponty, « L'existentialisme chez Hegel », in *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, [p. 125-126].

² Vincent Descombes, *Le même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

³ L'expression, devenue proverbiale est, on le sait, de Foucault. Elle se trouve dans *L'ordre du discours*, p. 74-75.

Concept, c'est aussitôt pour souligner que la réalisation de la philosophie par et dans l'État hégélien est abolition des singularités composant la société civile par leur absorption dans la rationalité étatique. Ainsi, si le diagnostic merleau-pontien selon lequel « la tâche de notre siècle » est l'élaboration d'une nouvelle forme de rationalité « plus compréhensive » que l'entendement classique, ce n'est plus, d'après ces nouvelles philosophies, à la dialectique de fournir les réponses, mais à une philosophie de la *différence* qui, du point de vue du système dialectique de Hegel, serait affirmation du moment dialectique (la négation) jusqu'à l'explosion du système (ou, plutôt, libération de la négation de la contradiction). Similairement, ce n'est plus du côté de la totalisation de la société d'après les normes de la raison qu'il faudrait chercher l'émancipation collective, mais du côté de l'autodétermination universelle des différences, des singularités et des multiplicités. La politique des philosophies de la différence doit être une politique universaliste d'un type particulier : affirmation identitaire et constitution d'une universalité différentielle, c'est-à-dire la constitution d'un *pluriversum* plutôt qu'un universel du subsumption¹. Aussi Deleuze posait-il cette question à Hyppolite, qui peut se comprendre en un sens comme le programme philosophique de toute une génération de penseur : « On pourrait se demander ceci : ne peut-on faire une ontologie de la différence qui n'aurait pas à aller jusqu'à la contradiction, parce que la contradiction serait moins que la différence et non plus² ? »

Dans les tâches que Castoriadis assigne à la philosophie aujourd'hui, aucune place positive n'est réservée à la dialectique hégélienne. Assignant à la pensée la tâche de s'autodépasser au contact de l'idée et du fait de la création comme création *ex nihilo*, il est exclu *de facto* pour lui de reproduire le geste hégélien consistant à dépasser la « pensée d'entendement » à partir de la dialectique. De ce point de vue, Castoriadis reproduit les stratégies critiques des philosophies de la différence et est au plus près de leurs préoccupations. Il s'agissait pour Castoriadis de montrer sur le plan philosophique que la rationalité dialectique est une forme développée de la pensée « ensembliste-identitaire », et donc de montrer qu'elle est, ce qu'un Deleuze, un Foucault ou un Derrida ne contrediraient aucunement, inattentive à l'émergence de l'altérité, ainsi qu'à son statut ontologique propre. De manière tout à fait

¹ Nous reviendrons sur ces questions dans la conclusion de notre seconde partie.

² Gilles Deleuze, « Jean Hyppolite, Logique et existence », in *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, [p. 22-23].

similaire, Castoriadis s'est également toujours efforcé dans le cadre de sa critique de la rationalité dialectique d'appuyer la thèse de sa compromission avec la domination politique, voire ses formes totalitaires. Or, l'affirmation d'une origine de la domination politique dans les fondements de la rationalité occidentale, dont la pensée dialectique serait un des points d'orgue, est une des thèses les plus significatives des « philosophies de la différence¹ », et, en ce sens, Castoriadis pourrait être désigné comme un de ceux qu'il a toujours fustigés.

La rationalité dialectique a été un des premiers objets philosophiques auquel s'est intéressé Castoriadis, mais aussi un des derniers. Le corpus castoriadien est traversé de références critiques à la dialectique, dans des contextes et selon des objectifs variés. Dans les ébauches qui ont été conservées de sa thèse de doctorat sous la direction de René Poirier, professeur de logique et d'épistémologie à la Sorbonne à partir de 1937, Castoriadis s'intéressait déjà à la dialectique hégélienne dans le cadre ambitieux de la résolution de la contradiction entre logique pure (la logique développée prenant une forme axiomatique et prescrivant au langage les normes de son usage scientifique) et logique historique (la logique telle qu'elle se développe dans l'histoire et dans la pratique des savants²). Cette référence à la dialectique hégélienne dans le projet de doctorat de Castoriadis (n'ayant jamais été achevé) mérite d'être soulignée, car de nombreuses thèses qu'il développera à cette occasion seront reprises jusque dans les années 1980. À la fin des années 1940 comme à la fin des années 1980, Castoriadis s'interroge presque dans les mêmes termes sur la manière dont il convient d'approcher le système de Hegel et sur sa signification pour les philosophes venant après lui (nous laissant penser qu'il a certainement dû reprendre son projet de thèse pour préparer ses séminaires à l'EHESS sur Hegel) : faut-il procéder à une critique immanente ou externe de Hegel ? Et faut-il considérer la philosophie hégélienne d'après ce qu'elle a prétendu être, à savoir une synthèse de l'histoire de la philosophie et une totalisation absolue du savoir, au

¹ Cf. Christian Ruby, *Les archipels de la différence : Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard*, Paris, Éditions du Félin, 1989.

² On trouve une excellente synthèse critique du projet de thèse de Castoriadis dans son rapport à sa philosophie ultérieure dans la première partie de la monographie de Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis : création et institution*, op. cit. Nicolas Poirier fait très bien ressortir le fait que, dès les années 1940, Castoriadis voulait reprendre les problèmes fondamentaux de la philosophie à partir de la notion de création, même si celle-ci n'était pas encore suffisamment conceptualisée, de même qu'il n'avait pas encore acquis et développé les thèses qui la caractériseront ensuite. Les textes sur Hegel et la dialectique hégélienne datant de ces années précoces ont été édités par Nicolas Poirier. Cf. Cornelius Castoriadis, *Histoire et création : textes philosophiques inédits, 1945-1967*, op. cit., p. 51-79.

risque de refuser toute légitimité aux philosophies posthégéliennes ? Dans les mêmes années, c'est-à-dire vers la fin des années 1940, il fit aussi un usage critique de la rationalité dialectique dans un tout autre registre, notamment dans un texte destiné à Ria Stone¹ en 1948, où il entendait démontrer le développement de la conscience de classe prolétarienne à partir de la dialectique objective du capitalisme bureaucratique. Elle redevient un objet important de préoccupation et de critique dans « Marxisme et théorie révolutionnaire », ensemble de textes rédigé dans le milieu des années 1960. Il ne s'agit plus cette fois de critiquer la dialectique hégélienne à proprement parler, mais ses usages chez Marx, Engels, Lukács et « les marxistes » en général (avec tout ce qu'a de questionnable l'idée d'un « marxisme en général »). Castoriadis voyait alors dans la rationalité dialectique une forme de rationalisme stérile qui empêche la pratique révolutionnaire de s'autodéterminer. Il retourna finalement à la dialectique hégélienne dans les années 1980 en lui consacrant deux séances de son séminaire (une et demie, pour être plus précis²) en 1987. Entre ces moments importants, Castoriadis revint régulièrement sur la dialectique, mais toujours pour s'en distancier, comme par exemple dans un entretien donné en 1983 pour *Lutter* où il reprend en substance ses analyses des années 1960³. Mais si l'on se situe à un niveau général et que l'on compare cet ensemble relativement hétérogène de textes, on peut néanmoins remarquer qu'ils convergent tous vers un même point, à savoir l'identification de la dialectique à un rationalisme intégral occultant la nature de la pratique et de la création, et qu'ils reposent tous sur une identification globalisante des différentes formes de la dialectique dans l'histoire de la pensée posthégélienne. Pour cette raison, nous commenterons tout d'abord la critique que propose Castoriadis de la dialectique hégélienne dans son séminaire de 1987 pour ensuite retourner aux critiques du matérialisme dialectique marxien telles que présentées dans ses textes plus anciens et réunis dans

¹ Pour plus de détails sur Ria Stone (pseudonyme de Grace Lee-Boggs), se référer au chapitre IV de la seconde partie, sous-section 2.1. Le texte dont il est question ici est le suivant, dont le titre est à lui seul tout un programme... : Cornelius Castoriadis, « Phénoménologie de la conscience prolétarienne », in *La Société bureaucratique. 1, Les rapports de production en Russie*, Paris, Union générale d'éditions, 1977, p. 115-129. Il s'agit d'un inédit que Castoriadis a finalement décidé de publier dans les années 1970 à l'occasion de la réédition de ses textes écrits pour *Socialisme ou Barbarie* dans la collection 10/18 de l'Union générale d'édition. Il est aussi reproduit dans la réédition récente des textes de Castoriadis aux Éditions du Seuil.

² Cornelius Castoriadis, *La création humaine I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, Paris, Seuil, 2002, p. 373-417.

³ Cornelius Castoriadis, « Marx aujourd'hui », in *Les carrefours du labyrinthe. 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1999, p. 90-104.

L'Institution imaginaire de la société et les Carrefours du labyrinthe. En procédant ainsi, nous pourrions faire ressortir le présupposé interprétatif de Castoriadis sur les rapports entre dialectiques hégélienne et marxiste, à savoir qu'elles ont les mêmes assises et conséquences logico-ontologiques, de même que nous aurons l'occasion de souligner le problème que représente l'identification castoriadienne des dialectiques marxistes à la dialectique hégélienne.

1.2. La critique de Hegel dans *Sujet et vérité dans le monde social-historique*

1.2.1. Comment lire Hegel ?

La discussion de la dialectique hégélienne dans ses séminaires du 27 mai et 3 juin 1987 est assez curieuse : Castoriadis prend en effet autant de temps, sinon plus, à discuter la manière dont il convient d'approcher le système hégélien que son contenu. On peut identifier deux préoccupations complémentaires.

Une première question interprétative qu'il pose est celle de savoir si l'on peut « sauver » Hegel contre les visées totalisantes de sa pensée, celles-là mêmes qui ont fait l'objet de ses critiques les plus radicales. Est-il possible de conserver la signification générale de la pensée hégélienne sans néanmoins accepter certaines parties de son système, par exemple sa philosophie de la nature ? Est-il possible, autrement dit, de *rester hégélien* sans accepter *tout* Hegel ? Le cadre général de cette question est imposé par l'état de l'exégèse hégélienne à l'époque où Castoriadis s'exprime. D'un côté, Hegel était en effet accusé par les philosophies de la différence d'avoir fourni une justification philosophique implicite au devenir totalitaire des sociétés modernes. De l'autre côté, des commentateurs et traducteurs audacieux de Hegel comme Jarczyk et Labarrière cherchaient à retrouver un Hegel « pour notre temps » par une relecture serrée de la *Grande logique*, laquelle nous apprendrait, en partie contre les philosophies de la différence, à penser la « relation » et la « médiation ». Aussi se dessinait-il dans ces années une lecture d'un Hegel non systématique, un Hegel dont il serait possible de sauver la rationalité dialectique de ses tendances totalisantes, sinon totalitaires¹.

À la question de savoir s'il est possible de rester hégélien, Castoriadis répond donc par deux types d'arguments. Premièrement, il affirme que l'on ne saurait rester hégélien en segmentant une pensée dont l'horizon de sens est la totalité. On ne saurait, c'est un des

¹ On pourra lire à ce sujet les premiers essais recueillis dans Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *Hegeliana*, Paris, Presses universitaires de France, 1986.

exemples imagés de Castoriadis, enlever du système hégélien la philosophie de la nature au même titre que nous pourrions retirer l'allume-cigare d'une voiture et « continuer à rouler ». « Casser [le système] revient à traiter Hegel avec un mépris profond sous prétexte de le sauver, car on le traite comme s'il ne savait ni ce qu'il voulait, ni ce qu'il disait¹. » Plus encore, en souhaitant sauver la dialectique hégélienne de l'exigence de totalisation systématique dans laquelle elle est insérée, nous nous priverions de la leçon que nous devrions tirer de l'échec historique du système hégélien : la nécessité de désolidariser la pratique philosophique de l'esprit de système.

Hegel s'est sacrifié, il s'est offert à ce tragique de l'unité et de la systématisme, il s'est voué tout entier à cette entreprise de suppression de l'extérieur de la pensée, il l'a poussée à son extrême limite. Il échoue, et ce grandiose échec signifie quelque chose – mais pour que cette signification apparaisse, il faut que l'échec soit dévoilé et non masqué par des manœuvres dérisoires².

Deuxièmement, il fait valoir qu'il y a des pans entiers du savoir et de l'histoire qui ne trouvent aucune place dans le système hégélien, aussi bien à son époque qu'après. Il ne s'agit pas de reprocher à Hegel de ne pas être né après lui-même, mais de faire valoir que la rationalité dialectique n'a rien à dire sur, par exemple, les « équations de Maxwell, [l]es théories de la relativité, [l]es quanta, [...] l'expansion de l'univers, [...] la cosmologie contemporaine³ », réfutant ainsi le sens même d'un projet philosophique dont une des prétentions est la totalisation de l'expérience. En d'autres termes, l'histoire, qu'il s'agisse de l'histoire du savoir ou bien celle des sociétés, est la meilleure réfutation de la philosophie hégélienne ; l'histoire nous demande de ne plus être hégéliens, dans le sens où certains développements historiques présents ou passés ne sont pas assimilables dans et par le système hégélien.

La deuxième question que pose Castoriadis, dans la continuité de la première, consiste non plus à se demander s'il est possible de rester hégélien, mais s'il est seulement possible *de ne pas l'être*. Castoriadis, non sans une référence implicite et ironique à Kierkegaard, pose cette double question : *ou bien* le système hégélien est vrai, auquel cas il n'y a plus de philosophie nouvelle possible, puisque tout ce qui pourra se dire après Hegel ne peut être pensé

¹ Cornelius Castoriadis, *La création humaine I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, op. cit., p. 377.

² *Ibidem*, p. 380-381. Les néo-hégéliens apprécieront, ou non, la caractérisation de leur travail comme « manœuvres dérisoires »...

³ *Ibidem*, p. 377.

que comme un moment du système ; *ou bien* nous « posons le système comme non vrai », auquel cas nous perdons tout ce qu'il aurait à nous dire, tout son sens et toutes ses implications.

Tout se passe comme si Hegel avait réussi une grande opération stratégique, encerclant d'avance ceux qui lui succéderaient et les mettant dans l'obligation de se répéter, ou de se taire – ou de qualifier de purement et simplement fausse l'une des œuvres les plus considérables de toute l'histoire de la philosophie¹.

La réponse de Castoriadis pour échapper au système hégélien, tout en conservant la possibilité d'accès au sens qu'il recèlerait, est d'une désarmante simplicité : pour continuer à penser après Hegel, il suffirait de réinscrire sa pensée dans l'histoire de la pratique humaine comme une des expressions les plus complexes des exigences internes de sa dimension ensembliste-identitaire. La pensée hégélienne ne serait rien d'autre qu'*une* des manifestations, sans aucun doute la plus aboutie, de l'autonomisation moderne de la rationalité ensembliste-identitaire. Il y aurait de ce point de vue une vérité du système hégélien, au même titre qu'il existe une vérité de l'ensembliste-identitaire. Cependant, la tentative proprement hégélienne de chercher la totalisation du sens d'après les critères internes de la rationalité ensembliste-identitaire ne peut qu'échouer du fait qu'elle rencontre l'irréductibilité intrinsèque de certaines dimensions de l'être à l'ensembliste-identitaire : la pensée hégélienne est fausse, car elle n'exprime qu'un seul point de vue sur la totalité ontologique, à savoir celui de l'ensembliste-identitaire. Pour Castoriadis, il est donc possible de ne pas être hégélien sans pour autant être « absorbé » ultérieurement par le système hégélien, ni même abandonner les exigences d'une pensée philosophique rigoureuse. Au contraire, même, c'est l'abandon des exigences de systématisme caractéristiques de la pensée hégélienne qui est la condition d'une philosophie rigoureuse : la rigueur d'une pensée se mesure à sa faculté à produire de nouvelles déterminations conceptuelles au contact d'une indétermination ontologique fondamentale, non à l'aune d'une totalisation du sens d'après l'idée de système. C'est aussi une signification politique qu'il faut conférer à la lutte contre l'esprit de système en philosophie, le système étant dans le domaine de la pensée une manifestation de l'hétéronomie au même titre que le serait dans le domaine politique l'affirmation de l'inamovibilité de la norme².

¹ *Ibidem*, p. 396.

² *Ibidem*, p. 398.

1.2.2. Hegel et la pensée héritée. Occultation de la création et réductionnisme logique universel

Mais Castoriadis ne se contente pas de dire *comment* il convient d'approcher la philosophie de Hegel. Dans le cadre de ces interrogations et précautions exégétiques, Castoriadis exprime son propre point de vue sur la dialectique hégélienne, et reconduit à cette occasion l'essentiel des critiques qu'il fait à la « pensée héritée » en général.

L'argument principal de Castoriadis contre la rationalité dialectique de Hegel est qu'elle ne parvient pas à penser l'altérité pour elle-même, mais seulement la différence. Pour comprendre cette critique, il faut se rappeler le sens des concepts de différence et d'altérité¹. Sont « différents » deux êtres/étants pour lesquels il est possible de produire une règle ou une norme permettant un passage de l'un à l'autre, tandis que sont « autres » deux êtres/étants pour lesquels cela est impossible. Deux triangles sont « différents », alors que, par exemple, *Mouchette* de Robert Bresson et *Badlands* de Terrence Malick sont « autres ». Une des particularités du concept castoriadien d'altérité est de l'articuler à celui de « forme », la forme castoriadienne étant voisine de la notion antique d'*eidos*. Chez Castoriadis, l'altérité se dit avant tout des formes : ce sont des « formes » qui sont autres les unes par rapport aux autres, indéductibles, tandis que ce qu'elles organisent peut, du point de vue des critères de la rationalité ensembliste-identitaire, faire l'objet d'un jugement d'identité ou de différence. C'est avec cet arrière-plan conceptuel que Castoriadis affirme que la rationalité dialectique ne produit que des jugements d'identité et de différence, sans parvenir à penser l'altérité et ses différentes manifestations.

Tout ce qui vient d'être dit revient finalement à reprocher à Hegel de méconnaître la véritable altérité, ou de vouloir la réduire : altérité entre être et pensée ; altérité à l'intérieur de l'être comme à l'intérieur de la pensée ; altérité des créations historiques, irréductibilité réciproque des positions imaginaires ultimes².

Au contraire, la rationalité dialectique ne serait capable que de reproduire des rapports d'identité et de différence. Chez Hegel, selon Castoriadis, l'autre se rapporte au même comme une détermination développée du même, et en cela il n'aurait rien d'une *altérité*, mais tout d'une *différence*. « Du point de vue hégélien [...] le même se produit comme l'autre ; donc le

¹ Voir chapitre précédent pour plus de détails.

² Cornelius Castoriadis, *La création humaine I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, op. cit., p. 385.

même et l'autre, c'est le même¹ [...] ». Du fait du rapport qu'établit Castoriadis entre altérité et création formelle (l'altérité n'étant telle que par création immotivée d'une nouvelle détermination formelle), la critique qu'adresse Castoriadis à Hegel revient aussi à dire qu'il est incapable de penser la création.

Un problème auquel se confronte l'interprétation de Castoriadis est évidemment la qualification de la rationalité dialectique comme rationalité ensembliste-identitaire. Il est en effet surprenant que Castoriadis affirme que la rationalité dialectique reconduit les travers d'un type de rationalité qui faisait justement l'objet des critiques de Hegel sous l'appellation de « pensée d'entendement ». Dans la Préface à la *Phénoménologie de l'Esprit*, mais aussi dans les textes principaux qui exposent la définition du moment dialectique de la raison spéculative comme le paragraphe 81 de *L'Encyclopédie*, Hegel souligne bien qu'un des enjeux de la philosophie spéculative est la reconstruction des médiations logiques et ontologiques que la rationalité présépulcative oppose comme des contraires inconciliables. Mais partager une même inimité ne suffit pas à bâtir une amitié, et Castoriadis affirme clairement que la rationalité dialectique est une rationalité ensembliste-identitaire, bien qu'« élargie ». Se référant aux travaux de Dubarle sur l'« axiomatique » hégélienne², Castoriadis soutient que la différence entre la rationalité dialectique et les formes les plus manifestes de la rationalité ensembliste-identitaire (comme l'arithmétique) tient à l'ajout d'« axiomes supplémentaires », mais ne transforme aucunement son fondement, à savoir l'affirmation d'une codétermination des déterminations de l'être et du langage, plus précisément la détermination de l'être dans sa totalité à partir des déterminations du langage³. Mais l'on comprendra mieux le sens de cette identification critique de la dialectique et de l'ensemblisme-identitaire si on la rapporte avec un des autres schèmes de sa critique de la pensée héritée que nous avons identifié dans le chapitre précédent, à savoir celui de sa limitation comme réductionnisme logique. Castoriadis fait en effet valoir dans sa critique de la pensée héritée qu'elle est un réductionnisme logique, c'est-à-dire qu'elle ne se soucie pas de différencier le sens de ses catégories en fonction des

¹ *Ibidem*.

² Dominique Dubarle, « Logique formalisante et logique hégélienne », in *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite*, éd. Jacques D'Hondt, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 81-159.

³ Cornelius Castoriadis, *La création humaine I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, op. cit., p. 399-400.

domaines de l'être étudiés. Dans la « pensée héritée », l'un logique ou l'un numérique peuvent avoir par exemple pour fonction d'exprimer l'unité psychique ou social-historique, alors que de telles « strates » de l'être devraient nécessiter la création de concepts différenciés d'unité permettant de comprendre la spécificité des modes d'être des multiplicités psychiques ou social-historiques. Aussi serait-il admis implicitement dans la pensée héritée que l'être se donne universellement d'après les déterminations de la pensée logique. Or, d'après Castoriadis, c'est précisément cette forme de réductionnisme logique universel que l'on retrouve dans la rationalité dialectique, en particulier au niveau des différents points d'articulation du système. Pour passer de la doctrine de l'Être à celle de l'Essence ou pour passer de la Logique à la Nature comme extériorisation de l'Esprit, et, de là, de la Nature à l'Esprit objectif comme extériorisation retrouvée de l'Esprit, il faut postuler une homogénéité d'essence autorisant la progression. Quand bien même « les dialectiques » dans le système hégélien ne sont pas entièrement réductibles à une forme homogène de négation dialectique¹, il reste que c'est tout de même par la progression des négations dialectiques que se constitue la raison spéculative sous la forme du savoir absolu par reproduction de la totalité des médiations logico-ontologiques.

[Chez Hegel] l'homogénéité d'essence précède logiquement et ontologiquement la « dérivation » ou production dialectique entre [les différents] niveau[x]. Les divers niveaux eux-mêmes, pour que la consécution position-opposition-composition ait un sens, doivent appartenir chaque fois au même. Une triade concernant l'histoire de la musique ne peut pas être surmontée par une triade relative à la physique ou à la philosophie. Il faudra donc l'insérer dans le même – l'histoire de la musique – et montrer que ce même appartient à un même plus vaste – l'histoire de l'art –, lequel à son tour appartient à un même encore plus vaste – l'histoire de l'esprit objectif –, et ainsi de suite².

Le problème pour Castoriadis est que la possibilité même des points de « passage » entre les différents niveaux du système est chez Hegel postulée alors qu'elle demanderait d'être prouvée philosophiquement.

Une autre critique à l'égard de la dialectique hégélienne est, comme au sujet de l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire, qu'elle doit être rapportée à l'imaginaire. Celui-ci joue tout d'abord un rôle important dans le problème des « passages »

¹ Au sujet de la diversité des formes de la dialectique chez Hegel, on pourra se référer à André Stanguennec, « Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel », in *Lectures de Hegel*, éd. Olivier Tinland, Paris, Librairie générale française, 2005, p. 86-112.

² Cornelius Castoriadis, *La création humaine I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, op. cit., p. 376.

que nous venons d'identifier. Ce qui permettrait à Hegel de « passer » d'un niveau d'être à un autre ne serait pas tant à rapporter à la constitution logique de l'être comme le pense Hegel, mais à son imagination théorique. Castoriadis ne veut pas dire que Hegel « fantasme », mais que la possibilité pour Hegel d'établir des rapports d'identité entre des déterminations hétérogènes de la pensée tient à l'imaginaire comme faculté de production d'un *quid pro quo*. L'imaginaire est à l'œuvre dans le système hégélien comme faculté de prendre une chose pour une autre, de voir en une chose ce qu'elle n'est pas. Au-delà, c'est l'exigence même de systématisme caractéristique du système hégélien qui est une manifestation de l'imagination de Hegel.

Le système hégélien est donc bien cet extraordinaire mariage de l'ensidique et de l'imaginaire. Le grand schème imaginaire se déploie dans le système, dans lequel l'imaginaire est présent à tous les tournants puisque, à chaque fois, l'invention de Hegel lui fait poser des passages ou des équivalences entre des termes hétérogènes. Cet imaginaire est constamment tissé à l'ensidique, vu que tous ces passages doivent prendre la forme de démonstrations « dialectiques » rigoureuses. Et le tout est placé sous une exigence ensidique, la grande fallace ensidique : il faut que la totalité forme système, et système intelligible¹.

Enfin, à ces critiques d'ordre philosophique s'articule une critique plus proprement politique, bien que peu développée dans ces séminaires. Castoriadis reconduit là aussi à l'égard de la philosophie hégélienne les critiques qu'il fait à la pensée héritée en général, à savoir qu'elle est incapable de penser la spécificité de la pratique politique émancipatrice en l'enracinant dans une logique-ontologie de la détermination. Dans le cas plus particulier de Hegel, Castoriadis ajuste sa critique en soutenant, d'un côté, que le panlogisme hégélien va de pair avec une justification non critique des politiques concrètes de son temps² (accusation traditionnelle de Hegel comme philosophe officiel de la monarchie prussienne) et, d'un autre côté, qu'il ne laisse aucune place à la pratique : si l'histoire est déterminée, l'action politique comme action de la liberté n'existe pas, ce que la pratique politique comme telle contredit³. Dans les deux cas, Castoriadis propose une interprétation sous-jacente de la philosophie hégélienne comme déterminisme et téléologie historique. Il est assez curieux, soit dit en passant (mais peut-être cela tient-il davantage à une contrainte imposée par le temps limité d'une séance de séminaire), qu'il ne se soit pas engagé sur le terrain de la critique de la

¹ *Ibidem*, p. 400.

² *Ibidem*, p. 404.

³ *Ibidem*, p. 409-414.

totalisation sociale et politique que l'on juge parfois caractéristique de la philosophie hégélienne de l'État. Castoriadis aurait en effet pu chercher, à partir de sa distinction conceptuelle entre altérité et différence, à montrer que le système de médiations pratiques pensé par Hegel dans sa *Philosophie du droit* est « totalitaire », dans le sens où il parviendrait moins à articuler des altérités qu'à homogénéiser des différences en les réduisant à l'unité étatique. Mais cet « oubli » ne doit-il pas plutôt être considéré comme un attachement à la question de l'unité et de la totalité sociale ? Nous examinerons dans un chapitre ultérieur la rémanence de la question de la totalité, laquelle l'oppose considérablement aux philosophies politiques de la différence, dans la conceptualisation par Castoriadis de la nature et du rôle du *dèmos* (chapitre V et VI). De même, nous verrons, notamment en examinant la place qu'occupe le thème de l'éthicité chez Castoriadis (chapitre VI) que la critique de la dialectique ne signifie pas pour autant l'abandon d'une des exigences centrales de la pensée dialectique : penser le « concret ».

1.3. Retour sur la critique du matérialisme historique dans *L'Institution imaginaire de la société*

1.3.1. Le matérialisme dialectique comme réintroduction de l'antinomie bourgeoise entre théorie et pratique dans la pratique révolutionnaire

Les fondements et les implications de cette critique de Hegel étaient déjà présents lors de la critique de l'usage de la rationalité dialectique dans la pensée marxienne et marxiste. Tout comme la dialectique hégélienne, les usages marxien et marxistes de la dialectique se confondent d'après Castoriadis avec un rationalisme intégral (dont la racine est l'établissement d'un rapport non problématisé entre l'être et le langage), et conduisent à l'occultation de la création, de l'altérité et de la spécificité de la pratique politique. La critique castoriadienne des dialectiques marxistes s'inscrit néanmoins dans un contexte qui en spécifie le sens, à savoir la critique plus générale du marxisme comme ayant échoué à résoudre l'antinomie bourgeoise entre théorie et pratique. Les développements de Castoriadis sur la dialectique marxiste ont donc comme fin de montrer qu'elle n'est pas capable de satisfaire les enjeux qu'elle entend résoudre : l'explicitation des conditions objectives de développement de la pratique révolutionnaire du prolétariat, ainsi que celle des formes et des finalités de sa pratique (dépassement des contradictions du capitalisme).

La critique du matérialisme dialectique est faite par Castoriadis dans un de ses essais les plus célèbres : « Le marxisme : bilan provisoire ». Toute sa stratégie repose sur l'identification

de la dialectique matérialiste à la dialectique hégélienne. Rappelant le mot de Marx selon lequel il a remis « la dialectique sur ses pieds », il affirme que son retournement ne change rien au contenu de la dialectique : le rationalisme.

[...] si Marx a conservé la dialectique hégélienne, il en a conservé aussi le vrai contenu philosophique qui est le rationalisme. Ce qu'il en a modifié, ce n'est que le costume, qui, « spiritualiste » chez Hegel, est « matérialiste » chez lui. Mais, dans cet usage, ce ne sont là que des mots¹.

L'identification des dialectiques hégélienne et marxiste étant faite, il est alors possible de rejeter tous les travers « rationalistes » de la première sur la seconde. Comme la dialectique hégélienne, la dialectique marxiste postulerait une organisation immanente et universelle du réel dont la connaissance par le sujet connaissant ne serait qu'une expression ou un reflet. Que la dialectique soit matérialiste ou spiritualiste ne changerait donc rien à la signification philosophique de la rationalité dialectique, à savoir que la rationalité du réel est postulée par le philosophe ; la pratique consistant à participer à un processus historique de rationalisation dont elle dépend plus qu'elle ne le produit. La dialectique matérialiste conserverait le postulat selon lequel le réel est rationnel, quand bien même le réel ne serait plus l'Idée comme substance, mais la pratique comme procès d'autoproduction matérielle de la société. Ce que la dialectique matérialiste occulterait donc, et nous retrouvons ici sous une autre vêtue ce que nous disions au sujet de la critique castoriadienne de la dialectique hégélienne, ce sont les conditions objectives de la pratique révolutionnaire (l'indétermination intrinsèque du champ historique, puisque celui-ci est identifié au devenir dialectique), ainsi que la modalité spécifique de l'agir pratique émancipateur, qui n'est ni action technique en vue de la réalisation d'une fin prescrite par une théorie ni « action réflexe », mais plutôt pratique institutionnelle². Bref, contrairement à son intention initiale, la dialectique matérialiste est une théorie qui s'impose à la pratique en lui dictant ses fins et ses moyens, et le premier pas à effectuer en vue du renouvellement du projet d'autonomie serait la désarticulation de la raison pratique et de la raison dialectique. Une première condition de la révolution (au sens de projet d'institution de la capacité collective à instituer) est d'« écarter l'illusion rationaliste », ce qui nécessite de

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., 79.

² Voir chapitre VI.

reconnaître que « toute détermination rationnelle laisse un résidu non déterminé et non rationnel¹ ».

1.3.2. La dialectique marxienne est-elle hégélienne ? Critique de Castoriadis

Si la critique à laquelle se livre Castoriadis de la dialectique dans les années 1960 pouvait, à l'époque, constituer une salvatrice bouffée d'air frais dans un contexte théorique appesanti par les partis communistes d'Europe (et notamment par l'identification de la dialectique matérialiste marxienne à son expression stalinienne dans *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*), elle ne peut qu'apparaître, une cinquantaine d'années plus tard, comme caricaturale, sinon indigente. Qu'en est-il, tout d'abord, du rapport de ces différentes critiques aux usages qu'a pu en faire Marx dans ses différents travaux ? Qu'en est-il, autrement dit, de l'affirmation selon laquelle le « retournement » de la dialectique serait conservation de son contenu comme « rationalisme intégral » ? Pour répondre à cette question, il faut évaluer le rapport de la dialectique marxienne à la dialectique hégélienne, en particulier au niveau de l'identité présumée par Castoriadis chez Marx entre les déterminations du langage et de l'être, et le meilleur moyen pour ce faire est de nous concentrer sur la manière dont il fait usage de la rationalité dialectique dans *Le Capital*², qui a été préparé en amont par les travaux réalisés à l'occasion de la rédaction de la *Contribution à la critique de l'économie politique*. Dans le *Capital*, l'usage de la méthode dialectique par Marx présuppose tout d'abord la critique de la dialectique hégélienne, notamment la critique de l'identité établie par Hegel entre idéalité et effectivité³. Dans le texte le plus explicite que Marx ait écrit sur sa propre méthode, à savoir la troisième partie de l'introduction de 1857 à la *Contribution*, il commence explicitement par se démarquer de la compréhension hégélienne de la dialectique tout en

¹ *Ibidem.*, p. 82.

² On rappellera ici que l'usage de la dialectique chez Marx ne se limite pas au *Capital*, puisqu'elle est à la fois le lieu de la formation de sa propre pensée et le mode d'exposition de sa critique de l'économie politique et des relations sociales capitalistes (et c'est aussi le lieu d'une opposition politique à l'intérieur du marxisme). Aussi l'importance de la dialectique hégélienne chez Marx se manifeste-t-elle par la diversité de ses usages et leur hétérogénéité parfois incompatible. Ce n'est pas dans le même sens que Marx fait intervenir la rationalité dialectique lorsqu'il critique Feuerbach dans les *Manuscrits économique-philosophiques*, lorsqu'il en fait usage implicitement dans le *Manifeste* pour exposer la formation de la modernité capitaliste et son dépassement sous la forme de la société communiste, lorsqu'il retire à Proudhon le droit de penser dialectiquement dans *Misère de la philosophie*, ou encore lorsqu'il la promeut comme méthode dans l'introduction (1857) à la *Critique de l'économie politique* et dans la seconde postface du *Capital*.

³ Isabelle Garo, « La dialectique dans Le Capital : méthode ou scandale », in *Dialectiques aujourd'hui*, éd. Bertell Ollman, Lucien Sève, Paris, Éditions Syllepse et Espaces Marx, 2006, p. 59-68.

cherchant à conserver un de ses aspects les plus distinctifs, à savoir la critique de l'abstraction par reproduction des médiations logiques (la totalité « concrète »). Marx écrit, avec Hegel, que la seule méthode ayant une véritable portée scientifique est celle qui consiste à reproduire sur le plan de la pensée une totalité dont les éléments ont été préalablement et artificiellement isolés, mais ajoute, cette fois contre Hegel, que la synthèse dialectique de la diversité des déterminations d'entendement « n'est nullement [...] le procès de la genèse du concret lui-même ».

C'est pourquoi Hegel est tombé dans l'illusion qui consiste à concevoir le réel comme le résultat de la pensée qui se rassemble en soi, s'approfondit en soi, se meut à partir de soi-même, alors que la méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret n'est que la manière pour la pensée de s'appropriier le concret, de le reproduire en tant que concret de l'esprit¹.

Il y a donc clairement pour Marx une certaine indépendance du sujet dans l'effort de rationalisation de son objet et, contrairement à Hegel, la logique subjective n'est pas l'expression de la logique objective. Cela explique pourquoi Marx établit, comme il l'indique lorsqu'il commente le compte-rendu qui a été fait du *Capital* dans le *Messenger européen* par I. I. Kaufman, une distinction entre « le mode d'exposition » et le « mode d'investigation ». L'exposition sous une forme dialectique est une reconstruction *artificielle* d'un ensemble de concepts et de relations eux-mêmes construits et choisis par le chercheur qui porte son regard sur une totalité sociale, et c'est la coïncidence entre le mouvement du réel et « l'exposition » qui donne l'impression de la vérité². Ceci est clair dans le cas de l'exposition du développement de la forme-valeur dans le premier chapitre du *Capital*. Marx part de la marchandise comme, pourrions-nous dire, « fait social total » pour ensuite recomposer sous la forme d'un développement dialectique un ensemble complexe de concepts et de relations donné dans et par le mode de totalisation propre à la société capitaliste. Ce mode d'exposition n'est pas pour autant expression d'une histoire effective du développement de la forme-valeur, mais effort de rationalisation dialectique d'un phénomène qui s'y prête. Une telle distinction eût été impensable dans le cadre de la compréhension strictement hégélienne de la dialectique. Il reste,

¹ Karl Marx, « Introduction dite "de 1857" », in *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, éd. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Les éditions sociales, 2011, p. 37-68, [p. 57].

² Althusser propose une interprétation voisine dans : Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet [et al.], « L'objet du "Capital" », in *Lire Le Capital*, 3e, Paris, Presses universitaires de France, 2014, p. 245-418, [p. 261-271].

il est vrai, que la « méthode dialectique » de Marx n'est pas un appareil « extérieur » à l'objet qu'elle inspecte (et ici, Marx s'approprie aussi l'exigence hégélienne affirmée dès la *Phénoménologie de l'Esprit* selon laquelle la méthode ne saurait être séparée de son contenu). Toujours dans cette troisième partie de l'introduction de 1857, Marx affirme que les concepts choisis par le sujet de la connaissance et les médiations qu'il reproduit sont déterminés par la totalité historique dans laquelle son activité s'insère, et donc que le sujet de la connaissance n'est pas entièrement libre dans le choix de ses catégories. Marx pense que s'il faut comprendre la société capitaliste de son temps sur la base des concepts abstraits livrés par l'économie politique classique, c'est parce que le mode de totalisation de la société est tel que nous ne pouvons pas ne pas le penser en dehors de ces catégories¹. De même, Marx considérerait aussi que la possibilité pour l'historien de reproduire l'histoire sous la forme d'un procès dialectique (ici entendu comme procès de dépassement des contradictions par le truchement de la négation) est permise par une objectivité du mouvement dialectique (bien qu'il y ait toujours possibilité pour le sujet scientifique, comme nous le soulignons, de ne pas coïncider avec ce mouvement). Il reste que par rapport à l'usage hégélien de la dialectique, Marx commence par dissocier le mouvement de la pensée et du réel, et que dans cette dissociation se joue l'impossibilité de constituer le matérialisme comme « rationalisme intégral ». Il n'est pas un rationalisme « intégral », car Marx n'a jamais prétendu que la théorie de la genèse et des formes du capitalisme soit l'expression automatique, le « reflet » ou la « copie » d'une réalité dialectique sous-jacente, malgré tout ce que les théoriciens ultérieurs du « reflet » ont pu faire dire à Marx. Le matérialisme dialectique chez Marx ne peut pas être qualifié de « rationalisme intégral », car il lui manque, en d'autres termes, le présupposé hégélien central selon lequel l'effectivité est idéalité, c'est-à-dire que les déterminations du langage sont aussi celles de l'être. C'est d'ailleurs ce que souligne très bien André Tosel lorsqu'il écrit qu'une des lignes de démarcation les plus importantes du matérialisme dialectique par rapport à la dialectique hégélienne, et ce, quelles que soient ses expressions, est l'affirmation inconditionnelle de

¹ « Comme au reste dans toute science historique ou sociale, il ne faut jamais oublier, dans la marche des catégories économiques, que le sujet, ici la société bourgeoise moderne, est donné aussi bien dans le cerveau que dans la réalité, que les catégories expriment donc des formes d'existence, des déterminations existentielles, souvent de simples aspects singuliers de cette société déterminée, de ce sujet et que, par conséquent, ce n'est en aucune façon à partir du seul moment où il est question d'elle *comme telle* qu'elle commence à exister *aussi du point de vue scientifique*. » Karl Marx, « Introduction dite "de 1857" », *op. cit.*, p. 62-63.

l'antériorité du réel sur la pensée¹. Bien plus encore, c'est cette dissociation inaugurale entre l'être et la pensée qui constitue le matérialisme dialectique comme pratique théorique de l'agir révolutionnaire : si le réel, identifié par Marx à la pratique comme procès d'autoreproduction matérielle de la société, est dialectiquement constitué mais qu'il n'y a aucune congruence automatique entre lui et la pensée, alors il revient à cette dernière de chercher à épouser ses contours pour objectiver sa logique et encourager son mouvement. Contre Castoriadis, il faut donc souligner que Marx a toujours vu dans l'expression dialectique d'une réalité dialectique un *problème*, mais en aucun cas une solution déterminant la pratique effective du sujet révolutionnaire.

À la rigueur, la critique de Castoriadis peut s'appliquer à *une* interprétation de la dialectique matérialiste, à savoir celle qu'Engels a cherché à systématiser dans les dernières années de sa vie, notamment dans sa polémique contre Dühring, dans des textes de synthèse rétrospective comme son *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, ou encore dans ses recherches personnelles comme l'inachevé *Dialectique de la nature*. Dans ces différents textes, il se dégage en effet une interprétation de la dialectique comme « objective », c'est-à-dire mettant un accent considérable sur la détermination de la pensée et de la pratique par la structuration de la réalité comme réalité dialectique. Engels réoriente la compréhension du matérialisme dialectique vers une théorie du « reflet », et c'est ce léger mouvement, gros de la conception stalinienne du « dia-mat », qui permet à Castoriadis de dire qu'il est un « rationalisme intégral ». Dans son *Ludwig Feuerbach* par exemple, Engels soutient, d'un côté, et en cela il semblerait proche de Marx, que la différence entre la dialectique marxienne et hégélienne est qu'elle n'identifie plus idéalité et effectivité pour ensuite, d'un autre côté, affirmer que la dialectique subjective n'est que « le simple reflet conscient du mouvement dialectique du monde réel² ». Engels produit explicitement un rapport d'identité entre la logique de la découverte et l'ontologie, rapport encore relativement en suspens chez Marx. Plus encore, Engels procède à une universalisation ontologique de la rationalité dialectique en supposant qu'elle est la loi universelle du devenir, tant au niveau

¹ André Tosel, « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 », in *Histoire de la philosophie, III*, éd. par Yvon Belaval, Paris, Gallimard, 1974, p. 901-1045.

² Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1946, p. 34.

social que naturel (universalisation à l'origine de sa *Dialectique de la nature*, puisque l'ouvrage était destiné à exhiber le caractère dialectique des phénomènes naturels dans un rapport critique à la conception « métaphysique » des sciences positives de la nature). Aussi est-ce cet effort d'universalisation ontologique de la rationalité dialectique, qui renoue en un sens les liens brisés avec la compréhension hégélienne de la dialectique, qui fait verser Engels dans cette forme de « positivisme » tant critiqué par Castoriadis : la dialectique exprime les « lois » du devenir historique et naturel¹, et celles-ci s'imposent à l'action humaine si bien qu'elles déterminent la pratique politique.

On pourrait cependant concéder à Castoriadis que le rapport entre l'interprétation engelsienne de la dialectique matérialiste et celle qu'a pu en faire Marx est étroit : Marx a participé activement à la rédaction de l'*Anti-Dühring*, de même que l'on ne saurait oublier que l'écriture de *L'Idéologie allemande*, véritable acte de naissance du matérialisme historique et dans laquelle la rationalité dialectique joue un rôle important sous la figure de la négation, est une œuvre commune de Marx et d'Engels. Nous ne pouvons également pas dissimuler sous la plume de Marx, notamment lorsqu'il commente l'interprétation d'I. I. Kaufman dans la seconde postface du *Capital*, les accents « positivistes » qu'il a donnés, comme après lui Engels, à sa compréhension du matérialisme dialectique (c'est-à-dire faisant de la négation dialectique une loi objective du devenir). Il serait donc entièrement faux de faire d'Engels, comme cela a pu être fait à la suite de Maximilien Rubel, un usurpateur qui aurait trahi Marx en livrant les armes révolutionnaires de la pensée dialectique aux mains de l'ennemi stalinien. Malgré ces convergences entre Engels et Marx, il reste cependant que la dialectique engelsienne n'est pas entièrement superposable à l'usage qu'en a fait Marx, et que se jouent dans cet écart subtil des différences auxquelles Castoriadis ne veut pas rendre justice. On ne trouve pas chez Marx l'important effort d'ontologisation de la rationalité dialectique à laquelle procède Engels, et cette absence est décisive pour la compréhension de la rationalité dialectique selon Marx. Outre le fait que Marx n'a jamais explicité sa philosophie de la nature, sinon dans les *Manuscrits de 1844* ou, partiellement, dans le *Capital* à travers son exposition du concept de travail, il a clairement affirmé dans les textes méthodologiques dont nous disposons que la dialectique est moins une question ontologique qu'une forme d'exposition du

¹ *Ibidem*, p. 38.

discours permettant l'accès à un réel qui s'y prête. Or, l'absence d'une telle ontologisation explicite de la rationalité dialectique chez Marx ouvre la voie à un écart entre les déterminations de la pensée et celles de l'être. C'est ce même écart qui interdit de voir dans le matérialisme dialectique de Marx un rationalisme au sens où Castoriadis l'entend, c'est-à-dire une conception de l'être et de la pensée qui ne laisse aucune place à l'imprévisibilité historique.

Au-delà de la question de l'interprétation engelsienne ou marxienne de la dialectique hégélienne, c'est toute la richesse des interprétations marxistes ultérieures de la dialectique que Castoriadis occulte en postulant qu'elles se ramènent toutes à la dialectique hégélienne. Ce n'est pas le lieu ici de retracer et de faire la synthèse des diverses formes de la rationalité dialectique dans l'histoire de la philosophie marxiste après Marx et Engels, mais il va de soi qu'un examen plus précis exhiberait la mauvaise foi avec laquelle Castoriadis a entendu les liquider. Quoi qu'il en soit de cette question d'interprétation de l'histoire de la dialectique, c'est contre une telle image de la dialectique que Castoriadis a développé sa philosophie personnelle. C'est ce que nous allons désormais examiner, en prenant soin de situer dans le même mouvement les positions de Castoriadis par rapport à certains de ses contemporains, qui, eux aussi, ont entendu refaire de la philosophie en sortant de l'orbite hégélienne.

2. Ontologie. Le pluralisme ontologique et poïétique de Castoriadis

La redéfinition de la raison que propose Castoriadis passe par la prise en compte du « fait de la création », aussi bien dans son versant ontologique qu'épistémologique. Il s'agit de penser la pratique épistémique du sujet de la connaissance en considérant qu'il crée ses propres déterminations catégorielles dans un monde poïétique, et ce, tout en maintenant une conception véridictionnelle de l'activité scientifique. Dans ce qui succède, nous allons nous intéresser à la dimension *ontologique* du pluralisme ontopoïétique constructiviste de Castoriadis, c'est-à-dire à sa théorie ontologique postmétaphysique. Notre reconstitution de son ontologie pluraliste et poïétique s'articule autour de deux axes principaux, qui sont d'après nous les pivots autour desquels elle s'articule : le concept de « strate » et celui de « magma ». Comme nous le verrons, il s'agit moins, dans les deux cas, de proposer une dogmatique ontologique que d'élucider les conditions dans lesquelles se déploie l'activité scientifique comme telle, qui se définit comme création de concepts en vue de la vérité. Tout au long de ces développements, nous singulariserons l'ontologie postmétaphysique de Castoriadis en la comparant avec celle de Deleuze, qui propose lui aussi une ontologie postmétaphysique centrée sur le concept de

création. Aussi l'étude du pluralisme ontopoïétique nous prépare-t-elle à celle de son constructivisme, celui-ci étant, en effet, passé au crible de sa théorie ontologique (le sujet de la connaissance est stratifié et déploie son activité dans un contexte « magmatique »).

2.1. Strates et régionalité ontologiques

Comme l'a souligné récemment Nicolas Piqué¹, l'usage du concept géologique de « strate » dans le domaine de la philosophie n'est pas une innovation de Castoriadis. Bien avant lui, en effet, Nietzsche s'était par exemple efforcé de penser la subjectivité à partir de ce concept. Contre la « fiction du moi », Nietzsche affirmait qu'il fallait penser la question de la subjectivité, non dans la perspective héritée du cartésianisme faisant d'elle la condition apriorique de constitution du savoir et de l'expérience, mais dans une perspective génésique et historique par laquelle il serait possible d'éclairer l'inscription de la subjectivité humaine dans la vie, ainsi que la spécificité (et les illusions qui lui seraient caractéristiques²) de l'évaluation qu'elle en propose. Aussi Nietzsche faisait-il valoir contre le sujet transcendantal kantien une conception historicisée du sujet dans laquelle il se constitue par les expériences qu'il fait de l'existence. La métaphore géologique de la « strate » avait alors pour fonction de

¹ Dans une communication faite au colloque « Castoriadis et les sciences sociales » à l'UQÀM le 17 février 2017 intitulée « Réalité, strates et histoire : enjeux historiographiques de l'œuvre de Cornelius Castoriadis ». N. Piqué a présenté un programme de recherche visant à dégager la signification historiographique de l'ontologie castoriadienne. La contribution de N. Piqué à la question de la stratification chez Castoriadis est à peu près la seule contribution substantielle à cette question. La littérature secondaire sur l'ontologie de Castoriadis s'est jusqu'à maintenant intéressée principalement à la question de la création et de l'indétermination ontologique, mais très peu à ses autres concepts centraux. Les deux seules études qui mentionnent un tant soit peu la stratification sont : Nicolas Poirier, *Castoriadis : l'imaginaire radical*, Paris, Presses universitaires de France, 2004. Suzi Adams, *Castoriadis's Ontology : Being and Creation*, op. cit. Dans l'étude mentionnée de Nicolas Poirier, la stratification de l'être n'est pas commentée comme telle, mais seulement recomposée et énumérée (p. 28-29). Quant à l'étude de S. Adams, admirable par ailleurs, elle ne mentionne la stratification qu'une seule fois (p. 173). Elle se contente alors de dire que, chez Castoriadis, l'être est composé de strates irrégulières créées/découvertes par l'observateur. La seconde mention (p. 3) est si mince qu'elle ne vaut même pas la peine d'être évoquée. On mentionnera aussi cette étude, qui fait usage du concept castoriadien de stratification : Germán Rosso, « Hacia un sujeto estratificado. Aportes de Cornelius Castoriadis para el estudio de la dimensión significativa de los fenómenos sociales. », *Diferencias*, vol. 1, n. 2, 2016. Malheureusement, le concept comme tel n'y est pas vraiment commenté et tient davantage de l'usage métaphorique. Au moment de faire la synthèse de la littérature secondaire à ce sujet, nous avons été surpris de voir à quel point l'ontologie de Castoriadis est en fait profondément ignorée, voire réduite à quelques déclarations emphatiques sur l'indétermination ontologique.

² Par exemple dans sa critique de la causalité comme extension illégitime au domaine de la nature de la représentation que nous nous faisons de la volonté personnelle comme cause de nos actions. Friedrich Nietzsche, « Le crépuscule des idoles », in *Le cas Wagner/Le crépuscule des idoles*, trad. Patrick Wotling, Paris, Flammarion, 2005, [p. 153-156].

donner à voir le procès de constitution historique de la subjectivité¹. Parmi les contemporains de Castoriadis, Deleuze a fait un usage important de la conceptualité géologique, et par conséquent du concept de strate, afin de développer avec Guattari dans *Mille Plateaux* sa critique de la métaphysique occidentale et de ses conséquences pratiques. Parmi d'autres concepts géologiques, Deleuze et Guattari se sont emparés de la conceptualisation nietzschéenne de la notion de strate afin de penser plus généralement la question de l'individuation à l'intérieur de leur ontologie vitaliste. Il s'agissait de penser la question de la genèse des individualités à l'intérieur d'une philosophie de la multiplicité et du devenir, insistant dès lors moins sur le statut de l'individualité comme telle que sur le procès d'où elle émerge et la « ligne de fuite » vers laquelle elle se rend².

Comme chez Nietzsche et chez Deleuze, le concept de « strate » chez Castoriadis a pour fonction de faire éclater la pensée métaphysique, pour laquelle la question de la phénoménalité s'articule toujours à celle de la fondation idéale et unitaire. Il s'agit pour ces trois auteurs de tourner le dos à la métaphysique afin de promouvoir une conception pluraliste et « déthéologisée » de l'être où chaque singularité trouve en elle-même sa propre raison. Ainsi, la notion de strate s'insère chez ces trois auteurs dans une intention plus large, qui est celle de la critique immanente de la pensée métaphysique. Malgré cette convergence importante, il reste que son usage par Castoriadis est spécifique, puisqu'il tient moins à la valorisation de la multiplicité à l'intérieur des formes données de l'unité (même s'il s'agit aussi de cela) qu'à l'interrogation sur la possibilité d'exprimer dans le langage les différentes articulations formelles du réel. Aussi la spécificité du concept de strate tient-elle, selon nous, à une réactivation à l'intérieur d'une ontologie de la création de la problématique aristotélicienne de la régionalité ontologique, qui était déjà celle du rapport entre langage, formes et domaines de l'être. Le concept de strate a surtout pour fonction, dans l'usage que Castoriadis en fait, d'élucider une condition fondamentale de l'activité épistémique : la pluralité qualitative de l'ontopoïèse, laquelle ne saurait être liquidée et qui appelle par conséquent un pluralisme épistémique. C'est donc par cette voie ontologique que Castoriadis rejoint un des axes

¹ Gianni Vattimo, *Les aventures de la différence*, Paris, Éditions de Minuit, 1985, p. 59-60. Vattimo insiste quant à lui sur la dimension polémologique de la notion de « strate » dans la problématique nietzschéenne du sujet. La stratification du sujet permet de penser son historicité, mais aussi les conflits internes qui l'animent.

² Dès les premières pages de *Mille plateaux*. Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, 2. *Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 9-11.

principaux des épistémologies constructivistes, que nous avons identifié en introduction, à savoir la problématisation de la « complexité » : comment penser l'unité d'un monde pluriel et que nous ne connaissons qu'à travers la multiplicité de nos constructions épistémiques ?

2.1.1. La stratification comme cosmologie pluraliste et poïétique. Première approche du concept

Du point de vue de la genèse de l'œuvre, l'idée d'une stratification ontologique est acquise lors de la formulation de la théorie de l'institution imaginaire de la société. Dans *L'Institution imaginaire de la société*, la notion de strate est élaborée à plusieurs reprises, de même que sont posées les bases du problème philosophique qu'elle suscite : contre le transrégionalisme catégorial de la pensée héritée, il faut penser la multiplication des formes de la rationalité en vue de la restitution de la multiplicité qualitative de l'être (les strates, justement). À cette époque, la notion de strate apparaît le plus explicitement à l'intérieur d'une réflexion sur le rapport entre la rationalité ensembliste-identitaire et la nature (rapport que nous avons étudié plus précisément dans le premier chapitre). Castoriadis affirme alors qu'il existe une « première strate naturelle » conforme aux critères et normes de la rationalité ensembliste-identitaire recréée à chaque fois par chaque groupe social dans l'histoire.

Cette organisation fixe et stable d'une partie du monde homologue à l'organisation de l'homme en tant que simple vivant (qui sont bien entendu deux parties complémentaires du même système pour un méta-observateur, par exemple pour l'homme en tant qu'il essaie d'en faire la théorie) est ce que j'appelle la première strate naturelle sur laquelle s'étaye l'institution de la société, et qu'elle ne peut ignorer purement et simplement, ni forcer n'importe comment¹.

Mais cette première mention de l'idée de stratification se poursuit immédiatement dans une interrogation sur l'indépendance relative des différentes « régions » de l'être. La réflexion sur la régionalité ou la stratification du réel est contemporaine de la formulation de sa théorie de l'institution imaginaire, car elle fournit, on le voit, le soubassement ontologique sur lequel peut s'appuyer, d'une part, l'affirmation d'une indépendance ontologique du social-historique et, d'autre part, se déployer la critique radicale des sciences sociales jusqu'à ce jour en vue de leur substituer la théorie de l'institution imaginaire de la société. C'est en outre dans le cadre de cette réflexion sur l'indépendance du social-historique et sur la régionalité de l'être que Castoriadis est amené à poser un des problèmes centraux de son épistémologie, à savoir celui des rapports entre langage et régions ou « strates ». La stratification du réel appelle une

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 342.

multiplication du discours qui, à l'époque de *L'Institution imaginaire de la société*, n'est encore qu'un projet.

Rien n'assure d'avance la cohérence ou, plus exactement, l'identité (immédiate ou médiatisée) du mode d'être des objets d'une nouvelle région, donc de la logique et de l'ontologie déjà élaborées par ailleurs, encore moins que cette cohérence sera du même ordre et de même type que celle qui existe à l'intérieur des régions déjà connues. En particulier, les régions dont il est ici question – l'imaginaire radical et le social-historique – impliquent une mise en cause profonde des significations reçues de l'être comme détermination et de la logique comme détermination¹.

2.1.2. La stratification comme cosmologie pluraliste et poïétique. Seconde approche du concept

C'est néanmoins lors de l'approfondissement de sa réflexion ontologique que Castoriadis a spécifié son concept de stratification, bien qu'il ait conservé sa signification centrale, à savoir celle de l'affirmation d'une multiplicité qualitative et irréductible des genres de l'être. Aussi le concept de strate accompagne-t-il le mouvement général de son œuvre qui est, sur le plan philosophique, comme l'a très bien souligné Suzi Adams², un approfondissement de son concept de création, alors circonscrit à l'espace social-historique, vers une cosmologie de la création. La spécification du concept de stratification à partir des années 1970 se présente sous plusieurs aspects : une typologisation implicite de la stratification ontologique ; une universalisation du concept de stratification (tous les êtres sont stratifiés) ; un affinement de la problématique épistémologique du réductionnisme et de l'expression des strates de l'être ; une ouverture sur la question cosmologique de l'unité de l'être au-delà de la stratification. Plusieurs textes successifs jalonnent tout particulièrement l'élaboration de cette ontologie de la stratification : « Science moderne et interrogation philosophique » (1970) ; « La logique des magmas et la question de l'autonomie » (1981) ; « Portée ontologique de l'histoire de la science » (1985) ; « L'état du sujet aujourd'hui » (1986) ; « Temps et création » (1988) ; « Fait et à faire » (1989). La question de la stratification y est abordée dans chacun d'eux dans le cadre plus général de la critique de la pensée héritée. Nous n'y trouvons donc pas à proprement parler une théorie générale de la stratification : elle est à reconstruire.

Crise de la science et typologie de la stratification. – C'est à l'intérieur de sa réflexion sur la crise des sciences que Castoriadis dégage explicitement sa notion de stratification.

¹ *Ibidem*, p. 261.

² Suzi Adams, *Castoriadis's Ontology : Being and Creation*, *op. cit.*

Commentant les avancées de la physique quantique au début du XX^e siècle, il fait remarquer que les fondements épistémologiques de la science moderne (inspection, en vue de dégager des lois universelles, d'une objectivité existante par soi par le sujet dans un référentiel spatio-temporel identique et évident pour tous sur la base de catégories abstraites univoques) font place à une logique de la découverte par laquelle le chercheur découvre en même temps qu'il crée des nouvelles régions de l'être par la création de nouvelles déterminations conceptuelles. Pour Castoriadis, un des enseignements les plus importants du progrès des sciences de la nature est d'avoir remis en question la thèse ontologique sous-jacente à la science moderne selon laquelle à l'homogénéité ontologique de la nature (la nature comme matière) correspondrait l'universalité du langage mathématique : l'intraductibilité des lois de la physique classique dans celle de la physique quantique nous demande de réviser la thèse d'une homogénéité de la nature à laquelle correspondraient des lois universelles exprimables dans le langage mathématique, tout en reconnaissant qu'elle peut faire l'objet d'une inspection rationnelle dans des « régions » circonstanciées. Bref, un des problèmes majeurs qu'ouvre l'histoire récente de la science est celui de la relation entre les différents « niveaux » de l'être qu'implique l'effondrement de la *mathesis universalis* suite au développement des sciences quantiques. Lorsque Castoriadis cherche à synthétiser les conclusions qu'il convient de tirer de l'histoire récente des sciences de la nature, il écrit :

Le monde physique doit être « localement » ensidique – ou bien : dans ce monde, l'ensidique doit être « partout dense ». Mais ce monde ne forme pas « système » ensidique ; il est stratifié, et cette stratification irrégulière, hétérogène. (Nous ne parlons évidemment pas ici des « constituants ultimes de la matière » : nous parlons de ce qui *est vraiment*, à savoir : des *formes* et des *lois*.) L'histoire de la science montre que le monde n'est pas ensidisable *dans sa totalité*, mais qu'il l'est presque indéfiniment *par morceaux*, et que, dans les cas décisifs, le raccord entre ces morceaux est simplement *de fait*¹ [...].

La thèse d'une stratification de l'être n'est pas acquise par l'intermédiaire d'une spéculation dogmatique, mais à travers une réflexion sur l'histoire de la science, plus précisément sur l'échec d'une conception particulière de la rationalité scientifique, à savoir celle qui découle du rationalisme moderne. L'échec de la *mathesis universalis* nous invite à considérer le fait que le monde n'est pas homogène, par conséquent qu'il est qualitativement pluriel : stratifié.

C'est la raison pour laquelle Castoriadis ne propose pas explicitement une dogmatique dans laquelle figurerait en bonne et due forme une cartographie de la stratification ontologique.

¹ Cornelius Castoriadis, « Portée ontologique de l'histoire de la science », *op. cit.*, p. 568.

Si la critique de la pensée héritée n'est pas prolongée par une exposition systématique des différentes strates de l'être et des relations qu'elles pourraient entretenir entre elles, c'est parce que ce qui intéresse avant tout Castoriadis est moins la positivité du discours ontologique que l'établissement des conditions ontologiques de possibilité de la pratique épistémique. En d'autres termes, il s'agit moins d'œuvrer à une philosophie générale de la nature dans laquelle nous trouverions une théorie de la stratification que d'ouvrir la science à sa propre pratique en spécifiant certaines de ses conditions ontologiques, notamment l'irréductibilité et la pluralité qualitatives des différents niveaux de l'être. C'est donc plutôt à l'intérieur de différents développements sur des questions circonstanciées, par exemple celle des rapports entre psyché et société ou encore celle de la définition du sujet, qu'apparaît la typologie castoriadienne des strates de l'être. N. Poirier s'est proposé d'explicitier cette typologie implicite sous la forme suivante :

- i. *l'être-premier* que Castoriadis caractérise comme chaos, sans-fond, abîme, flux incessant ;
- ii. *l'être-vivant* en tant que surgissement de l'imagination comme puissance de mise en forme, aussi bien au niveau cellulaire qu'à celui des êtres les plus complexes. L'être-vivant constitue le premier niveau du pour-soi ;
- iii. *l'être-psychique* en tant qu'apparition d'une imagination décloisonnée et défonctionnalisée. L'être-psychique constitue la première rupture dans l'ordre du pour-soi en tant qu'il définit un type d'être bien particulier : l'être humain ;
- iv. *l'être-social-historique* en tant qu'émergence d'une forme ontologique définie comme ensemble à chaque fois particulier des institutions et des significations que ces institutions incarnent (d'où le terme « social »), et qui, comme telle, se trouve engagée dans un processus d'altération temporelle (d'où le terme « historique»). L'être-social-historique, en tant qu'il définit des sociétés toutes différentes les unes des autres, exprime la diversité des formes de l'humanité ;
- v. *l'être-sujet* en tant qu'affirmation de l'autonomie radicale de la subjectivité humaine pensée comme réflexivité. L'être-sujet constitue la forme ultime du pour-soi où se trouve libéré l'imaginaire comme puissance de création autonome explicite¹.

La typologie construite par N. Poirier est conforme aux différentes analyses de Castoriadis. Elle permet, en outre, de dégager avec précision le fait que la théorie castoriadienne de la stratification est une typologie des universaux ontologiques, ce qui le distingue radicalement de son usage par des auteurs comme Nietzsche ou Deleuze, pour qui elle sert moins à désigner les articulations du réel à un niveau cosmologique qu'à désigner le résultat d'une « sédimentation » à l'intérieur d'une ontologie vitaliste réarticulée au concept de *différence*. Pour le dire brièvement, le concept de « strate » chez Castoriadis vise

¹ Nicolas Poirier, *Castoriadis : L'imaginaire radical*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », 2004, p. 28-29.

l'élucidation des conditions de la pratique scientifique en restituant le pluralisme ontologique dans lequel il déploie son activité, et non seulement la critique du sujet moderne.

Stratification et tâches épistémiques. – Le fait que l'ontologie castoriadienne de la stratification ait avant tout pour fonction l'instruction de la pratique scientifique se manifeste dans l'assignation d'une série de tâches épistémiques pour le sujet de la connaissance.

1. La plus évidente est celle d'après laquelle chaque science, en tant qu'elle s'intéresse à une strate de l'être, se doit de spécifier la modalité de son propre discours en fonction de la région de l'être qu'elle inspecte. L'affirmation de l'irréductibilité ontologique des régions de l'être doit s'articuler à la pluralisation des formes de rationalité et, inversement, à la liquidation d'un programme universaliste en science. Il ne peut y avoir d'unification des sciences sous la forme, par exemple, du physicalisme (contre le programme du Cercle de Vienne, par exemple). Il faut penser chaque région de l'être en fonction de ce qu'elle est en elle-même et par elle-même, ce qui nécessite l'invention d'une conceptualité qui lui correspond au plus près.

Nous devons reconnaître que les régions premières, les grands objets originaux ne peuvent être que « concevables par eux-mêmes », pour reprendre l'expression de Spinoza. Ce que la réflexion sur la société nous apprend, par exemple, c'est que la « relation » entre l'économie et le droit n'est pas un cas particulier de la « relation en général », qu'elle est, non seulement irréductible, mais *incomparable* à n'importe quelle autre, aussi « universelle » fût-elle [...].

Il nous paraît donc que toute tentative d'élaboration d'une nouvelle logique devra, dès le départ, prendre en considération et essayer de rendre pensable cette *régionalité* forte de ce qui se donne à nous [...]¹.

2. La seconde tâche, perceptible par ailleurs dans la citation précitée, est la refondation radicale de la question de la relation *interrégionale*, ainsi que de celle de la relation *intrarégionale*. Si les régions de l'être sont qualitativement distinctes et irréductibles les unes aux autres, il faudra penser les modalités distinctes de leurs relations, en dehors du programme de réduction universelle par l'intermédiaire des mathématiques héritée de la science moderne².

¹ Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », *op. cit.*, p. 280-281.

² Dans « Fait et à faire », Castoriadis donne une liste non exhaustive des types de relation possibles en fonction des strates de l'être. Cf. Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », *op. cit.*, p. 20-21.

De même, il faudra penser les formes particulières de relations à l'intérieur de chaque région de l'être. Les relations prévalant à l'intérieur du psychique ne peuvent être exprimées entièrement à la manière des relations prévalant à l'intérieur du biologique, et ainsi de suite. Castoriadis nous invite notamment à relativiser le schème de causalité comme une forme particulière de la relation ontologique, non comme schème explicatif universel.

3. Une troisième tâche, dans la continuité de la précédente, est la reprise de la question cosmologique. Comment penser l'unité de l'être une fois admis qu'il se donne comme pluralité irréductible ? Cette question, Castoriadis n'a fait que l'indiquer, mais il lui a donnée une importance toute particulière dans les dernières années de sa recherche ontologique.

De sorte que la question surgit, pour nous et en elle-même, de l'unité et unicité de l'être et du temps par-dessus et au-delà de leur fragmentation et stratification indéfinie et inoubliable. Pour autant qu'il s'agit seulement de la dimension ensidique, nous pourrions parler d'une unité de l'être. Mais cette unité n'est, bien entendu, que partielle et, surtout, inessentielle¹.

Au regard de ces trois tâches, la notion de stratification apparaît ainsi comme le foyer d'un enjeu portant sur le dialogue entre sciences et philosophie. Issue du développement interne des sciences de la nature, l'idée d'une stratification ontologique remet en jeu ses propres fondements catégoriels, mais elle demande aussi à la philosophie de se réinventer au contact de ces découvertes. Là encore, Castoriadis rejoint un des axes forts du paradigme constructiviste, notamment déployé par des auteurs comme É. Morin, à savoir la réflexion postmétaphysique sur l'unité de l'être une fois admis qu'il se donne comme pluralité qualitative et irréductible.

Ainsi, la théorie castoriadienne de la stratification, loin d'être une spéculation dogmatique dépourvue de toute rigueur, constitue en réalité une pièce maîtresse dans la constitution d'une épistémologie constructiviste évitant l'écueil du relativisme. En pensant la « stratification », il s'agit en effet d'objectiver sur le plan théorique une condition fondamentale de la pratique scientifique, à savoir la place qu'elle occupe dans une objectivité plurielle et poïétique, ultimement inconnaissable, mais que la pensée doit néanmoins parvenir

¹ Cornelius Castoriadis, « Temps et création », *op. cit.*, p. 346.

à atteindre dans toute sa diversité et toute sa richesse. Car, pour Castoriadis, penser la pratique scientifique ne consiste pas uniquement à penser la constitution des régimes de discursivité, mais, avant tout, à penser le rapport entre un réel existant par soi, organisé d'une manière ultimement inconnaissable par le sujet, et l'activité créatrice du sujet qui reproduit artificiellement le réel par l'intermédiaire de la création de ses propres médiations conceptuelles.

La connaissance de ces objets [particules élémentaires, champs cosmiques, le vivant, l'inconscient et le social-historique] n'a été possible qu'en fonction de la création de nouvelles significations ou matrices de signification qui sont certes, pour autant qu'elles sont fécondes, spécifiques dans chacun des cas considérés ; ou, si l'on préfère, elle a mis en lumière d'autres modes d'être et d'autres modes d'organisation que ceux déjà connus¹.

C'est en cela qu'il est possible de dire, sans que cela soit notre dernier mot, que la position philosophique de Castoriadis est un « pluralisme ontopoïétique constructiviste ».

2.1.3. La stratification comme stratification intra-régionale

Mais la notion de stratification chez Castoriadis a aussi un second sens. Elle est aussi réinvestie à un niveau, pourrions-nous dire, « local ». Il ne s'agit plus, dans ce cas, de dégager des universaux ontologiques à un niveau cosmologique, mais de s'intéresser à la manière dont la stratification générale de l'être se redéploie à *l'intérieur d'une strate particulière ou d'un être particulier*. À la multiplicité ontologique au niveau cosmologique répond la multiplicité ontologique aux niveaux régionaux. Il y a donc deux acceptions de la notion de stratification chez Castoriadis :

1. La stratification cosmologique, qui permet de penser la multiplicité irréductible des régions de l'être, renouant avec certains aspects de l'ontologie aristotélicienne.
2. La stratification intrarégionale, qui permet de penser un régime postmétaphysique de l'unité comme coexistence à chaque fois singulière d'une multiplicité qualitative.

Le vivant, le psychique et le social-historique sont « stratifiés » dans le sens où chacune de ces régions et chacun des êtres s'y trouvant sont composés par d'autres dimensions de l'être que celles caractéristiques de leur propre régionalité. Si, par exemple, le social-historique est en soi un niveau de l'être indépendant du psychique et du vivant, il est en même temps

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 493.

conditionné et redétermine selon ses normes propres des éléments biologiques et psychiques. Dans le social-historique coexiste ainsi, selon une légalité qui lui est propre, une multiplicité qualitative irréductible sans laquelle il ne pourrait pas exister. Ce second usage de la notion de stratification le rapproche de son usage nietzschéen ou deleuzien, puisqu'il s'agit aussi de penser un concept d'identité qui ne soit pas celui que nous livrent les mathématiques et la logique : penser la stratification intrarégionale revient à penser une forme dynamique de coexistence de la multiplicité qui ne s'épuise pas dans la relation logique classe/éléments, sujet/prédicats. Mais à la différence de l'héritage nietzschéen, il est moins question de dissoudre l'individuation dans un flux héraclitéen de l'être que de s'interroger sur les différents types d'articulation interne de toute individualité formelle. Ce qui intéresse Castoriadis dans le cas de la stratification intrarégionale, ce n'est pas de montrer que les individus se constituent comme une sorte d'épiphénomène d'une dynamique ontologique dont ils n'ont pas conscience, mais de restituer la complexité d'une coexistence interne de l'individualité. Nous pouvons nous convaincre de cette différence importante entre Castoriadis et l'héritage nietzschéen en nous tournant plus spécifiquement vers les textes où il propose sa propre critique du sujet. Commentant la topologie freudienne de l'appareil psychique, Castoriadis écrit :

La spécificité du psychisme humain gît [...] dans sa dimension verticale, c'est-à-dire dans sa *stratification*. [...] [N]ous avons toujours affaire à une psyché caractérisée par la multiplicité des « instances » qui est tout autre chose qu'un déploiement fonctionnel visant à une meilleure division du travail. [...] Mais ce qui nous importe ici, c'est de souligner ce qui confère à chaque « instance » – ou à chaque type de processus – son essence de *pour-soi*. Il y a pour chaque « instance » ou pour chaque processus, des *objets* nouveaux et spécifiques, des valuations et des affects spécifiques, des appétitions spécifiques¹.

Le point décisif qui distingue Castoriadis de l'usage nietzschéen de la notion de strate dans la critique du sujet cartésien et kantien est la notion de « pour-soi » (sur laquelle nous reviendrons plus bas). La stratification castoriadienne est coexistence irréductible d'une multiplicité de « pour-soi », c'est-à-dire d'individualités ontologiques, tandis que la stratification nietzschéenne est pensée comme effet de « la vie » et conjointement à la problématique de la critique des « illusions » de la métaphysique platonicienne. Aussi la notion de « strate » chez Nietzsche est-elle au service d'un monisme ontologique (la vie comme immanence dans laquelle se constituent des êtres toujours provisoires), tandis que son usage chez Castoriadis est entièrement dévolu à la restitution d'une ontologie pluraliste.

¹ Cornelius Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », *op. cit.*, p. 253-254.

Comme nous le verrons lorsque nous examinerons la typologie des formes du pour-soi, cet usage de la notion de strate est cardinal dans la reconstruction de la philosophie comme « pluralisme ontopoïétique constructiviste », puisqu'il est une base conceptuelle à partir de laquelle est reprise la théorie de la connaissance comme création de la phénoménalité par le sujet. Penser la connaissance, *a fortiori* la pratique réflexive du sujet de la science, nécessite de penser la constitution de la phénoménalité en fonction d'une double stratification : objective (c'est le « feuilletage » pluriel du réel) et subjective (c'est la pluralité interne du sujet, impactant sur la constitution finale de l'objectivité). Aussi l'énonciation de la vérité doit-elle être repensée à partir de telles conditions ontologiques plurielles et poïétiques.

Ce deuxième usage de la notion de stratification nous amène au second concept central de l'ontologie castoriadienne, celui de « magma ».

2.2. Un concept transrégional et non identitaire de l'un : le « magma »

Le « magma » est le second concept autour duquel s'organise le pluralisme ontopoïétique de Castoriadis. Il s'agit, cette fois, moins de penser le pluralisme ontologique, ce qui est le rôle du concept de « strate », mais plutôt l'irréductibilité de l'être à la pensée, qui tient principalement à son caractère poïétique. Bien plus qu'un simple concept de l'indétermination ontologique, ce à quoi il est le plus souvent réduit et identifié, il s'agit de penser une condition fondamentale de la créativité conceptuelle. À ce titre, le concept de « magma » est également une pièce maîtresse dans l'élaboration d'une épistémologie constructiviste : si l'être est partiellement indéterminé, un champ s'ouvre pour la constitution indéfinie de concepts en vue de sa connaissance et de son objectivation phénoménale.

Le concept de « magma » est élaboré à la fin de *L'institution imaginaire de la société*, plus précisément en introduction du septième chapitre. Il fait l'objet d'une deuxième élaboration explicite dans un second texte, paru en 1981, « La logique des magmas et la question de l'autonomie¹ ». En dehors de ces deux textes, le concept de magma est fréquemment utilisé afin de qualifier l'être dans sa totalité indépendamment du principe

¹ Le lecteur peut jeter un œil à une contribution étonnante d'Athanassios Tzouvaras, mathématicien à l'Université de Thessalonique, qui s'est emparé de la formalisation par Castoriadis de la notion afin de l'affiner. Nous ne sommes pas compétents pour juger de la pertinence dans le domaine des mathématiques de la tentative d'A. Tzouvaras. Cf. Athanassios Tzouvaras, « Sets with dependent elements : Elaborating on Castoriadis' notion of "magma" ». Consulté le 4 août 2016. [https://www.researchgate.net/profile/Athanassios_Tzouvaras/publication/228443357_Sets_with_dependent_elements_Elaborating_on_Castoriadis'_notion_of_'magma'/links/540d7ed60cf2d8daaacb2119.pdf.]

ontologique de détermination¹. Dans ce qui suit, nous commencerons par restituer la problématique philosophique dans laquelle Castoriadis introduit son concept de magma (l'antinomie entre panlogisme et criticisme), car déterminante pour sa définition. Nous expliciterons ensuite les traits principaux de ce concept.

2.2.1. Le concept de « magma » comme résolution de l'antinomie philosophique entre panlogisme et criticisme

Tout comme la notion de strate, celle de « magma » est introduite dans *L'Institution imaginaire de la société* à la suite d'une réflexion sur le développement récent des sciences de la nature : leur développement appelle la refonte de notre conceptualité ontologique, ainsi que celle de ses fondements principiels. Dans le septième chapitre de *L'Institution imaginaire de la société*, le sous-chapitre « Les magmas » suit d'ailleurs directement la question suivante : « peut-on aller au-delà de la simple constatation des limites de la logique identitaire et de l'ontologie qui lui est consubstantielle, dépasser la simple ontologie négative, dégager une voie (ou plusieurs) pour penser ce qui est sans se contenter de dire comment il ne faut pas le penser² ? »

Castoriadis inscrit l'élaboration de cette notion à l'intérieur d'une problématique philosophique plus englobante, à savoir celle de l'antinomie historique entre le « panlogisme » et le « criticisme », laquelle traverserait l'histoire de la philosophie jusqu'à ce jour (à quelques exceptions près, par exemple le présocratique Philolaos, en qui il voit un précurseur de sa notion de magma³). Il s'agit de dépasser l'antinomie entre, d'un côté, une conception de l'être héritée d'Aristote selon laquelle la totalité ontologique est identifiable à un système organisé en soi et qu'il suffirait de découvrir (panlogisme), et, d'un autre côté, une conception explicitée par Kant selon laquelle l'organisation de l'être ne découle que de l'imposition d'un système

¹ Il est assez curieux que dans son commentaire de l'ontologie castoriadienne, Sean McMorow substitue la notion de *chora* à celle de magma. Cf. Sean McMorow, « Concealed Chora in the Thought of Cornelius Castoriadis : A Bastard Comment on Trans-Regional Creation », *op. cit.* Il soutient que chez Castoriadis, la notion de *chora* joue un rôle transrégional lui permettant de qualifier la totalité ontologique comme partiellement indéterminée. Or, Castoriadis n'emploie jamais le concept de *chora* en ce sens (l'usage de ce concept est limité chez lui au commentaire du *Timée* de Platon et à ses implications pour l'histoire de la philosophie). Cependant, l'intérêt indéniable de l'étude de McMorow est de comparer l'ontologie castoriadienne à d'autres interprétations contemporaines de la notion de *chora* (Derrida, Sallis, Kristeva, Kitarô). On regrette néanmoins que le dialogue qu'il ouvre entre Castoriadis et certains de ses contemporains tende à effacer la spécificité des positions de chacun des interlocuteurs en les noyant dans une sorte de vulgate postmoderniste de l'indétermination ontologique.

² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 493.

³ *Ibidem*, p. 495n2.

catégoriel par le sujet pensant (criticisme). L'antinomie tient au fait que l'historicité intrinsèque de l'être comme création et sa diversité qualitative sont occultées dans le cas du panlogisme, tandis que la possibilité de l'adéquation entre l'être et les catégories est ignorée dans le cas du criticisme¹. Contre de telles apories, il convient de formuler une troisième voie dans laquelle l'être ne serait ni système organisé en soi, ni indétermination ininspectable en soi et trouvant son unique principe de détermination dans la subjectivité pensante. Renvoyant dos-à-dos le panlogisme et le criticisme, Castoriadis affirme que nous devons nous doter d'une conceptualité ontologique dans laquelle nous rendrions visibles et pensables le rôle constitutif du sujet dans l'expérience qu'il fait de son monde *et* l'organisation partielle de l'être (toujours remise en jeu par la poussée créatrice qui lui est constitutive).

[...] ce qui est, dans n'importe quelle région, ne peut être pensé ni comme chaos désordonné auquel la conscience théorique – ou la culture en général, ou chaque culture à sa propre façon – impose, et est seule à imposer un ordre qui ne traduit que sa propre législation, ou son arbitraire ; ni comme ensemble de choses bien séparées et bien placées dans un monde parfaitement organisé de soi ou (ce qui revient au même) comme système d'essences, quelle qu'en soit la complexité².

La manière dont Castoriadis pose ce problème détermine directement le contenu du concept de « magma », dont la fonction principale est de penser les *conditions ontologiques de la pratique épistémique*. Il s'agit de penser un mode fondamental d'organisation de la matière, ni chaotique, ni déterminé, qui puisse rendre possible la créativité conceptuelle dans une perspective véridictionnelle. Deux aspects généraux ressortent de la définition par Castoriadis de cette notion : 1/, c'est une notion transrégionale et universelle ; 2/, c'est une notion qui vise à penser une modalité non-identitaire de l'unité, c'est-à-dire une forme postmétaphysique de l'identité qui ne soit pas celle des différentes formes de l'identité logique (numérique ou spécifique). Aussi ces deux aspects du concept de « magma » convergent-ils vers l'idée selon laquelle l'être est toujours en excès par rapport aux déterminations de la pensée en raison de son indétermination poïétique universelle, ce qui constitue aussi bien une chance qu'une limite pour toute pratique épistémique.

¹ *Ibidem*, p. 495-497. Castoriadis n'est pas le premier à avoir fait cette critique à Kant. En fait, ce problème était un des problèmes centraux discuté parmi les néokantiens de l'École de Marbourg, en particulier par É. Lask, dont on sait que Castoriadis a été un lecteur précoce. Une étude intéressante pourrait être faite sur les rapports entre la critique castoriadienne du criticisme kantien et celle développée par les néokantiens en Allemagne quelques décennies avant lui. Sur ce dernier point, cf. Françoise Dastur, *Heidegger : la question du « logos »*, Paris, Vrin, 2007.

² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 495.

2.2.2. Universalité et transrégionalité magmatiques

En un premier sens, la notion de magma vise à désigner « le mode d'être de ce qui se donne avant imposition de la logique identitaire ou ensembliste¹ », donc la totalité ontologique avant que le sujet ne vienne imposer les catégories qui lui permettent de faire une expérience du monde, notamment la logique ensembliste-identitaire prise dans un réseau de significations imaginaires sociales. La définition que propose Castoriadis du « magma » est la suivante :

Un magma est ce dont on peut extraire (ou : dans quoi on peut construire) des organisations ensemblistes en nombre indéfini, mais ne peut jamais être reconstitué (idéalement) par composition ensembliste (finie ou infinie) de ces organisations².

Dans « La logique des magmas et la question de l'autonomie », Castoriadis affine cette définition générale en énonçant cinq propriétés générales du « magma » :

M1 : Si M est un magma, on peut repérer dans M des ensembles en nombre indéfini.

M2 : Si M est un magma, on peut repérer dans M des magmas autres que M.

M3 : Si M est un magma, il n'existe pas de partition de M en magmas.

M4 : Si M est un magma, toute décomposition de M en ensemble laisse comme résidu un magma.

M5 : Ce qui n'est pas magma est ensemble ou n'est rien³.

Le « magma » se définit, en partie, en fonction du type d'opérations qu'il permet et ne permet pas à la rationalité ensembliste-identitaire : en tant que l'être est partiellement organisé, il est toujours possible d'en extraire un nombre infini de propositions « ensidiques » qui auront une prétention à la validité ; mais, en tant qu'il est partiellement magmatique, la rationalité ensembliste-identitaire ne peut pas le recomposer intégralement. Dans « Complexité, magmas, histoire », Castoriadis définit encore plus clairement la notion de magma en opposition aux opérations permises par la logique ensembliste-identitaire :

Nous dirons qu'un objet est magmatique lorsqu'il n'est pas exhaustivement et systématiquement *ensidisable* – autrement dit, réductible à des éléments et à des relations qui relèvent exclusivement et de façon homogène de la logique ensidique (ensembliste-identitaire⁴).

Nous voyons dans ces différentes tentatives de définir le magma que sa définition, malgré la volonté de Castoriadis de produire une conceptualité positive en vue de penser la création et

¹ *Ibidem*, p. 497.

² *Ibidem*.

³ Cornelius Castoriadis, « La logique des magmas et la question de l'autonomie », *op. cit.*, p. 493.

⁴ Cornelius Castoriadis, « Complexité, magmas, histoire. L'exemple de la ville médiévale », *op. cit.*, p. 256.

l'indétermination ontologiques, est essentiellement négative : si la nature magmatique de l'être rend possible sa décomposition analytique par la rationalité ensembliste-identitaire, nous ne saurions rien en dire de positif dans l'état actuel de nos connaissances. Nous pouvons dire tout au plus que l'être est tel que les relations et les types d'organisation formelle qui y existent ne sont pas totalement identiques et réductibles à ce que nous pouvons en dire à partir de la forme de rationalité que nous avons privilégiée historiquement (la rationalité ensembliste-identitaire). Et, parmi ces relations, se trouve évidemment celle qui intéresse le plus Castoriadis, à savoir cette forme limite de relation qui est la création *ex nihilo*. Aussi la notion de magma rejoint-elle d'assez près la fonction qu'occupe par exemple une notion comme celle de durée dans la philosophie bergsonienne : il s'agit de donner à penser un décalage fondamental entre la nature de l'être et les déterminations d'un certain type de rationalité. Mais, à la différence de Bergson, Castoriadis s'est toujours dérobé, comme nous le mentionnions plus haut, à l'idée que cet écart pourrait être connaissable par une forme intuitive de connaissance. Castoriadis reste fermement attaché à l'idée selon laquelle c'est à travers des déterminations conceptuelles précises que le magma pourrait faire l'objet d'une connaissance¹. Pour Castoriadis, l'autodépassement de la raison doit passer par l'élaboration d'une « logique des magmas », donc une logique qui parviendrait à modaliser des types de relations et d'organisations formelles jusqu'à ce jour inédits et inconnus.

Le magma est ainsi explicitement posé comme mode d'être universel de l'être, c'est-à-dire comme une notion transrégionale : « tout ce qui peut être donné effectivement [...] est selon le mode d'être du *magma*² ». Hormis les artefacts techniques et les mathématiques coupées de leurs fondements axiomatiques, la totalité de l'être est magmatique : le vivant, le psychique, le social-historique, le sujet et la collectivité autonomes ne s'épuisent pas dans la rationalité ensembliste-identitaire³. De ce point de vue, la notion de magma joue un rôle assez proche de celle de substance dans les ontologies classiques et modernes, bien qu'il s'agisse d'une sorte de substance non substantielle, dans le sens de non-identique à elle-même dans le

¹ Castoriadis attribue néanmoins une fonction importante à l'art comme une modalité symbolique particulière de représentation du magma. Le grand art est une « fenêtre sur le chaos », une figuration de l'infigurable, une représentation de l'irreprésentable. Voir les textes réunis dans : Cornelius Castoriadis, *Fenêtre sur le chaos*, Paris, Seuil, 2007.

² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 499.

³ Cornelius Castoriadis, « Complexité, magmas, histoire. L'exemple de la ville médiévale », *op. cit.*, p. 256-257.

temps (ou dans celui de pure potentialité ontologique). Malgré la volonté de se dégager des ontologies fondationnalistes, Castoriadis réintroduit avec la notion de magma une forme d'universalité ontologique qui s'articule à une recherche du fondement ontologique dans laquelle se manifeste très clairement sa lecture des Anciens. Il s'agit de dire avec la notion de « magma » quelque chose d'assez proche, et Castoriadis le reconnaît, de ce que disait Anaximandre avec les notions d'*apeiron*, Héraclite avec celle de *polemos*, Platon avec celle de *chôra*. Mais le problème central ici n'est pas tant la réactivation d'une problématique ontologique de la substantialité, aussi paradoxale puisse-t-elle être, mais un problème interne de cohésion philosophique. En effet, si l'on considère les tâches que Castoriadis assigne à la pensée aujourd'hui, notamment celle de la pluralisation des formes de rationalité en fonction de la diversité qualitative des strates de l'être, la notion de « magma » apparaît comme un universel ontologique en contradiction avec l'idée d'une pluralisation qualitative des genres de l'être. Nous pouvons nous demander comment Castoriadis parvient à articuler son ontologie de la stratification à la thèse massive selon laquelle la totalité ontologique se donne universellement comme « magma », notion qui finalement détermine unilatéralement la notion d'indétermination. Pour être plus castoriadien que Castoriadis, il faudrait aller dans le sens d'une spécification des types de dynamiques magmatiques en fonction des registres, strates, genres de l'être. À Castoriadis qui reprochait à la pensée héritée de ne dire l'être qu'en un seul sens (celui des déterminations logiques), il faut répondre qu'il ne pense l'indétermination qu'en un seul sens. Paraphrasant Castoriadis, il faudrait dire : « Il faut altérer radicalement le sens de : magma¹ ». Dans certains passages sibyllins, Castoriadis laisse toutefois penser qu'il pourrait y avoir différentes modalités du magma, par exemple dans ces quelques lignes de *L'Institution imaginaire de la société* où il évoque des « termes non absolument confondus », « une indéfinité de termes éventuellement changeants² » ou encore un « faisceau indéfiniment

¹ La citation de Castoriadis est la suivante : « Mais, si l'on décide de considérer le social-historique pour lui-même ; si l'on comprend qu'il est à interroger et à réfléchir à partir de lui-même ; si l'on refuse d'éliminer les questions qu'il pose en le soumettant d'avance aux déterminations de ce que nous connaissons ou croyons connaître par ailleurs – alors on constate qu'il fait éclater la logique et l'ontologie héritées. Car on s'aperçoit qu'il ne tombe pas sous les catégories traditionnelles, sauf nominalement et à vide, qu'il force plutôt à reconnaître les limites étroites de leur validité, qu'il permet d'entrevoir une logique autre et nouvelle et, par-dessus tout, force à altérer radicalement le sens de : être ». Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 254.

² *Ibidem*, p. 498.

embrouillé de tissus conjonctifs », mais il ne s'est jamais efforcé de préciser cette question pourtant cardinale.

Quoi qu'il en soit de ce dernier problème, nous voyons que la notion de magma est moins une pièce à l'intérieur d'une dogmatique ontologique qu'une manière de penser les conditions ontologiques de la pratique scientifique. Il s'agit de penser la possibilité même d'une pratique épistémique visant la vérité, à savoir, d'un côté, le fait que l'être se prête indéfiniment à son objectivation phénoménale à travers la création de concepts par le sujet de la connaissance et, d'un autre côté, qu'une telle création s'étaye néanmoins sur des propriétés ontologiques en définitives inconnaissables.

2.2.3. *Un concept non-identitaire de l'unité*

Outre le fait qu'il s'agisse d'un concept universel et transrégional, le concept de magma est aussi un concept postmétaphysique de l'unité. Il s'agit aussi bien de penser le « chaos » infiniment productif de formes de l'être qu'un mode d'organisation qui n'est pas « ensembliste-identitaire ».

Nous avons à penser *une multiplicité qui n'est pas une au sens reçu du terme*, mais que nous repérons comme une, et qui n'est pas multiplicité, au sens que nous pourrions dénombrer, effectivement ou virtuellement, ce qu'elle « contient », mais où nous pouvons repérer chaque fois des termes non absolument confondus [...] ; ou *le tenir-ensemble des ingrédients distincts-indistincts d'une diversité*¹ [...].

Afin de mieux comprendre cet enjeu du concept de magma, nous pouvons le comparer brièvement à un concept qui lui paraît assez proche, celui de « rhizome », proposé par Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux*. Comme pour Castoriadis, il s'agit pour Deleuze et Guattari

¹ *Ibidem*. Nous soulignons. Dans une synthèse des concepts fondamentaux de Castoriadis, Manuel Cervera-Marzal et Éric Fabri définissent le magma comme une manière commode d'exprimer une thèse holiste au sujet de la signification linguistique. Le « magma » de Castoriadis renverrait selon eux au fait que la signification d'un terme est déterminée par son insertion dans un réseau d'autres significations linguistiques. « De manière plus générale, une signification ne prend sens qu'en s'insérant dans un réseau complexe d'autres significations sans lesquelles elle n'a pas le même sens : le sens de "chien" n'est pas le même s'il ne se différencie pas du "chat", ou s'il ne recouvre pas le caractère d'un "être vivant". Pour désigner ce phénomène, Castoriadis parle de "magmas de significations" : une signification acquiert un contenu par les relations complexes et changeantes qu'elle entretient avec d'autres significations, qui elles-mêmes n'acquièrent leur sens qu'en vertu de leurs rapports avec d'autres significations, et ainsi de suite. » Cf. Éric Fabri et Manuel Cervera-Marzal, « Prologue : (In)actualité de l'autonomie », in *Autonomie ou barbarie : la démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, éd. Éric Fabri, Manuel Cervera-Marzal, Neuvy-en-Champagne, Le passager clandestin, 2015, p. 11-50, [p. 32]. Le « magma » ne serait ainsi qu'un concept pour désigner une thèse fondamentale du structuralisme en linguistique, à savoir que la signification d'une unité linguistique est déterminée par sa position par rapport à d'autres unités linguistiques. Ce n'est pas seulement faire un contresens sur le concept de « magma », puisque le « magma » n'est pas seulement une notion linguistique, c'est passer à côté de ses enjeux philosophiques.

d'interroger le rapport hérité de l'histoire de la philosophie entre ontologie et rationalité logico-mathématique, de même qu'il s'agit de cheminer vers une ontologie qui parviendrait à se dégager des coordonnées originaires de la métaphysique en vue de penser la création et la multiplicité. Chez Deleuze et Guattari, le concept de « rhizome » est une pièce maîtresse de leur dispositif critique de la philosophie, car c'est précisément ce concept qui leur permet de penser un nouveau « système du multiple » désarticulé du rapport entre essence et existence hérité du platonisme et de l'aristotélisme. Il s'agit de penser avec la notion de « rhizome » un type de multiplicité qui serait indépendant de son rapport à une unité qui la précéderait logiquement et métaphysiquement, mais aussi de requalifier la totalité de l'être à partir des définitions données du rhizome. Deleuze dirait que le rhizome est une nouvelle « image de la pensée », dans le sens d'une redétermination transcendantale de l'expérience et de la pensée. Dès lors, en tant que système non-identitaire du multiple, le rhizome se caractérise tout d'abord par les principes de connexion et d'hétérogénéité : n'importe quel « point » du rhizome pourrait en droit se « connecter » avec n'importe quel autre de ses « points ». Les relations internes de la multiplicité sont, en d'autres termes, contingentes et n'obéissent à aucune loi préalable. Le rhizome doit aussi être compris, troisième principe explicitement orienté contre la métaphysique classique, comme *substantif*, c'est-à-dire que le multiple est le sujet duquel procède l'unité, et non l'inverse.

Principe de multiplicité : c'est seulement quand le multiple est effectivement traité comme substantif, multiplicité, qu'il n'a plus aucun rapport avec l'Un comme sujet ou comme objet, comme réalité naturelle ou spirituelle, comme image et monde. Les multiplicités sont rhizomatiques, et dénoncent les pseudo-multiplicités arborescentes. Pas d'unité qui serve de pivot dans l'objet, ni qui se divise dans le sujet. Pas d'unité ne serait-ce que pour avorter dans l'objet, et pour « revenir » dans le sujet. Une multiplicité n'a ni sujet ni objet, mais seulement des déterminations, des grandeurs, des dimensions qui ne peuvent croître sans qu'elle change de nature (les lois de combinaison croissent donc avec la multiplicité¹).

Avec le « rhizome », Deleuze et Guattari expliquent qu'il faut réviser notre ontologie à la lumière de l'idée selon laquelle il n'existe pas dans l'être de point objectif de fixation ontologique, qu'il n'y a pas, pourrait-on dire, de nature des formes de l'être. Dans cette perspective, l'être est fondamentalement une multiplicité sans sujet ni objet, un processus continu de concentration de flux dont les variations d'intensité constituent la genèse de l'être et de ses formes. L'unité est le produit de ce processus, non la condition de possibilité de la

¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux*, op. cit., p. 14-15.

position d'une multiplicité comme multiplicité¹. Aussi le concept déterminant afin de penser la multiplicité en dehors de la notion de forme est-il celui d'*agencement* : les multiplicités ontologiques sont des « agencements », dans le sens de connexions et relations contingentes entre éléments eux-mêmes contingents. La forme est le résultat d'un procès d'agencement, non l'inverse.

Ce bref rappel de la notion de rhizome chez Deleuze et Guattari nous permet de mieux saisir la spécificité du concept castoriadien de magma du point de vue de la question de l'unité. Si Castoriadis cherche à penser la multiplicité au-delà de ses formes logiques et mathématiques, il n'y a rien de plus étranger à sa pensée que l'idée d'une multiplicité pure dont la dynamique remet perpétuellement en cause les formes de l'un. Ce qui distingue profondément le « magma » et le « rhizome » est que le second s'attache à penser la contingence des relations ontologiques au profit d'une ontologie des « agencements », tandis que le premier cherche à dégager une pensée de la diversité des *modes de relations ontologiques, qui sont des relations entre formes unitaires de l'être*. Parmi ces relations se trouve la création *ex nihilo*, par laquelle une unité formelle se redétermine en une autre unité, valant dès lors comme nouveau principe de détermination des multiplicités. Il ne s'agit pas pour Castoriadis de dégager les multiplicités de l'Un, mais de rendre possible une pensée des médiations ontologiques (des relations) entre les différentes formes données de l'unité, médiations qui ne seraient pas seulement celles auxquelles nous pensons traditionnellement à travers les types hérités de la relation (causalité, implication, succession, négation, contradiction, etc.). Bref, du point de vue de la problématique de l'unité ontologique, la notion de magma a surtout pour fonction d'ouvrir la philosophie à une interrogation sur la diversité des types de relations, tout en considérant que l'être se donne comme une multiplicité d'unités irréductibles. Contrairement à Deleuze et Guattari, il y a pour Castoriadis une réalité logico-ontologique de l'unité (ou des unités), réalité que l'on ne saurait dissoudre et ignorer par la seule promotion d'une nouvelle « image de la pensée ». « Le réel, cela résiste », aime-t-il à rappeler en paraphrasant Lacan. Cette différence importante tient en dernier lieu, on le voit, à l'attachement de Castoriadis à la notion antique d'*eidos*, tandis qu'une des finalités de la philosophie de Deleuze et Guattari est au contraire l'évacuation de la problématique formelle

¹ Nous ne détaillons pas ici les trois derniers principes du « rhizome » : « rupture assignifiante », « cartographie », « décalcomanie ».

en dehors de l'ontologie (puisque'elle est une des manifestations de la domination des multiplicités par le concept). Elle tient aussi à la volonté de Castoriadis d'élaborer et de maintenir la problématique d'inspiration aristotélicienne d'une typologie des universaux ontologiques, qui est une forme de réalisme ontologique.

Ainsi, plus qu'un concept définitif de l'unité, le concept de magma est un concept heuristique en vue d'encourager une recherche sur les types de relations intra- et extraformelles. Il s'agit de penser « *le tenir-ensemble des ingrédients distincts-indistincts d'une diversité* », tout en considérant que ce « tenir-ensemble » est à chaque fois spécifique selon les modes de donation de l'être. Il ne s'agit donc pas de penser uniquement les procès de désubjection et de resubjection, ce qui est la tâche essentielle d'un concept tel que celui de rhizome, mais de penser la diversité qualitative des relations qui déterminent une conjonction ontologique. Cette ontologie qualitative des relations reste à construire, mais il est évident que, dans une perspective castoriadienne, une telle ontologie des relations doit donner une place centrale à ce type particulier de relation qu'est la création *ex nihilo*. Nous voyons là encore que la notion de magma a principalement un rôle heuristique, et non dogmatique. En soutenant la thèse selon laquelle le magma est une forme non-identitaire et universelle de l'unité, Castoriadis cherche moins à reprendre, comme c'est le cas d'un Deleuze, l'ontologie à partir de la « Différence », qu'à rendre possible une créativité conceptuelle visant à dégager la diversité des médiations internes du réel. Aussi la notion de magma apparaît-elle comme une pièce centrale dans la reconstitution antidialectique de la raison, puisque'elle vise à fournir les conditions ontologiques de possibilité d'une pensée de la complexité dans laquelle la négation ne serait plus la seule et unique médiation du réel.

3. Théorie de la connaissance. Le constructivisme de Castoriadis

Dans ce qui précède immédiatement, nous proposons de recomposer la part ontologique du pluralisme ontopoïétique constructiviste de Castoriadis autour de deux concepts centraux : la strate et le magma. Dans les deux cas, nous soulignons qu'il s'agit avant tout de penser les *conditions ontologiques des pratiques épistémiques*. Dans le cas des « strates », il s'agit de penser la pluralité forte du réel, tant objectivement que subjectivement (la stratification interne du sujet). Dans le cas du « magma », il s'agit de penser l'indétermination partielle de l'être, elle-même condition de possibilité de la création de concepts. Bien plus qu'une dogmatique, il s'agit donc d'une heuristique pour la pratique scientifique.

Dans ce qui suit, nous nous intéressons cette fois à la dimension « subjective » de la philosophie castoriadienne, c'est-à-dire à sa théorie de la connaissance et à la manière dont il repense le sujet transcendantal à partir du « fait de la création ». Notre thèse interprétative est que la théorie castoriadienne de la connaissance est constructiviste, c'est-à-dire qu'elle est une forme historicisée, artificialiste et dédialectisée du criticisme. Une spécificité du constructivisme castoradien, nous le verrons aussi, est d'être une variante holiste du socioconstructivisme, dans le sens où il fait du social comme domaine *sui generis* de l'être une composante interne de la constitution de la phénoménalité par le sujet. Aussi le rapport établi par Castoriadis entre social-historique et subjectivité est-il un effet de l'articulation qu'il propose entre constructivisme et pluralisme poïétique.

Notre commentaire du constructivisme castoradien, inséparable de son ontologie pluraliste et poïétique, se divisera en deux temps. Dans un premier temps, nous allons recomposer, après une synthèse de sa critique du sujet transcendantal kantien, ce que nous appelons sa « typologie des formes du pour-soi ». Nous verrons qu'il réserve une place particulière au sujet de la science, compris comme seule forme de « pour-soi » capable de créer réflexivement ses propres déterminations transcendantales. Dans un second temps, nous nous tournerons vers la seconde grande caractéristique du constructivisme castoradien, à savoir sa dimension sociale. Nous verrons non seulement que Castoriadis remobilise clairement, à partir de sa perspective poïétique singulière et sa théorie de l'institution imaginaire de la société, les thèses critiques de la sociologie de la connaissance – c'est-à-dire la thèse d'une détermination sociale de la pensée –, mais aussi qu'il donne une tournure *politique* au socioconstructivisme : il n'y a de science qu'à condition que le sujet de la connaissance s'insère dans une totalité sociale réflexive.

3.1. Une critique préalable de la subjectivité transcendantale kantienne

Dans la théorie castoriadienne de la connaissance, le *sujet* est une forme particulière du pour-soi, c'est-à-dire la seule et unique forme de subjectivité dotée de la réflexivité suffisante pour créer consciemment ses propres déterminations transcendantales. À son tour, la typologie castoriadienne des formes du pour-soi est bâtie sur une critique radicale du sujet transcendantal kantien. C'est la raison pour laquelle, avant d'aborder le concept castoradien de sujet et sa typologie des formes du pour-soi, il convient de restituer sa critique du sujet kantien, qui est principalement une critique de son concept d'imagination transcendantale.

Le concept du sujet chez Kant (« *Subjekt* », distinct de « *Untertan* », qui est la qualification juridique de l'individu comme « sujet » dans l'État de droit) est un concept occupant une fonction architectonique : il sert de médiation unitaire aux différentes déterminations transcendantes de l'expérience, notamment aux formes pures de la sensibilité, aux concepts purs de l'entendement, aux schèmes purs de l'imagination et aux idées régulatrices de la raison pure. Dans la critique du deuxième paralogisme de la psychologie transcendante (première édition de 1781), Kant prend bien soin de situer son propre concept de sujet en opposition, d'une part, à la simple saisie psychologique de soi comme conscience (qui est saisie phénoménale de soi par le sujet pensant) et, d'autre part, à la définition cartésienne du sujet comme substance pensante. Pour Kant, le sujet transcendantal n'est ni identifiable à la conscience de soi, puisque la conscience de soi est une saisie empirique qui ne saurait elle-même fournir les conditions aprioriques de l'expérience¹, ni à la substance pensante cartésienne, puisque l'on ne saurait désigner les conditions de possibilité de notre expérience à partir d'une détermination conceptuelle (la substance) se situant au-delà des limites de notre connaissance (nous ne pouvons connaître la substance en tant qu'unité extraphénoménale selon Kant, mais seulement émettre des jugements prédicatifs qui se rapportent à un sujet ultimement inconnaissable). Du point de vue de la fonction transcendante qu'il accomplit, c'est-à-dire du point de vue du rôle qu'il occupe dans la constitution de l'expérience², le sujet est donc compris comme unité formelle *a priori* des différentes déterminations aprioriques de l'expérience. Selon Kant, il n'y aurait guère d'expérience et de connaissance possibles s'il n'y avait pas dans le sujet de la science synthèse unitaire des différentes déterminations et facultés transcendantes (sensibilité, entendement, imagination, raison). C'est précisément cette fonction unitaire et synthétique qu'accomplit le concept de sujet transcendantal, qui, en tant que fonction transcendante ne peut d'ailleurs pas

¹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2006, p. 368.

² « Je nomme *transcendante* toute connaissance qui s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance des objets, en tant que celui-ci doit être possible *a priori*. » *Ibidem*, p. 110. « Par opposition à "empirique", est transcendante la connaissance de la possibilité de l'application de l'*a priori* à l'expérience, de sa validité à l'égard de celle-ci et de ses objets. Par extension, est transcendantal tout ce qui se rapporte à la condition d'une expérience possible, à ce qui est présupposé par l'expérience et qui lui est (logiquement) antérieur ». Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon, II*, vol. 2, trad. Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 1994, p. 1039.

faire l'objet d'une détermination prédicative et conceptuelle (il n'est pas phénomène, mais condition de la phénoménalité).

Kant a été un des interlocuteurs philosophiques privilégiés de Castoriadis. Il n'a cessé de positionner sa propre philosophie de la création par rapport au criticisme kantien. Il s'est par exemple intéressé de près (en dialogue avec Arendt) à la théorie du jugement esthétique exposée dans la troisième *Critique*¹, à la théorie morale kantienne², à sa définition du temps et de l'espace³, à la manière dont il pense la création⁴, ou, plus généralement, à son rapport à la question ontologique⁵. Castoriadis revient aussi à de nombreuses reprises sur la question du sujet transcendantal, aussi bien pour réaffirmer la thèse centrale du criticisme selon laquelle le sujet constitue son expérience que pour la soumettre à une critique sévère. En ce qui concerne la question restreinte du sujet transcendantal, la critique de Castoriadis porte sur deux objets principaux : 1/ la restriction de la théorie transcendantale à la simple expérience humaine ; 2/ la nature et la fonction de l'imagination comprise comme faculté transcendantale. Dans les deux cas, la critique de Kant par Castoriadis se fait à partir et en vue de l'idée de création, puisqu'il s'agit dans le premier motif critique d'explicitier l'autocréation du monde propre pour chaque type d'être vivant et, dans le deuxième, de poser au cœur de la constitution transcendantale de l'expérience une faculté créatrice.

3.1.1. Critique de l'anthropocentrisme kantien : l'universalité du pour-soi dans le vivant

La première critique importante porte sur ce que nous pourrions appeler l'« anthropocentrisme de Kant ». Elle est développée par Castoriadis dans la majorité des textes où il est explicitement question de la première *Critique*. Selon Castoriadis, en effet, la conception kantienne du sujet transcendantal devrait être élargie à tous les êtres vivants. Du plus simple organisme monocellulaire au plus complexe, tous les êtres vivants créent leur propre expérience du monde d'après les conditions transcendantales que leur impose leur

¹ Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 332-351.

² Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », *op. cit.*, p. 64-70.

³ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 283. Cornelius Castoriadis, « Temps et création », *op. cit.*, p. 320-321.

⁴ Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 346-351. Cornelius Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », *op. cit.*, p. 286.

⁵ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 495-496. Cornelius Castoriadis, « Portée ontologique de l'histoire de la science », *op. cit.*, p. 532.

constitution biologique (qui est à chaque fois une autocréation formelle du vivant). Il y a une constitution transcendante du monde propre de la mitochondrie au même titre qu'il y a une constitution du monde propre de l'être humain. La différence, évidemment, est que les « catégories » et « schèmes » constitutifs de l'expérience du monde de la mitochondrie ne sont pas ceux de l'être humain. Pour Castoriadis, en d'autres termes, il y a universalité de la constitution transcendante de l'expérience par le vivant, mais particularité de chaque système transcendantal en fonction de l'espèce. Chaque forme du vivant « sélectionne » les informations pertinentes pour sa propre conservation en fonction de sa propre auto-organisation formelle. Irrévérencieusement, mais aussi éloquemment, Castoriadis peut ainsi écrire que « *l'Esthétique transcendante* est bonne pour les chiens », après quoi il ajoute : « et bien entendu aussi pour nous, dans la mesure, immense, de notre parenté avec les chiens¹ ».

Afin de rendre compte de ce double mouvement d'universalisation et de particularisation du concept kantien de sujet transcendantal, Castoriadis propose le concept de « pour-soi ». Tout être vivant est un « pour-soi », c'est-à-dire, d'une part, que tout être vivant crée son monde d'après son propre système catégoriel unifié, mais aussi, d'autre part, qu'il y a diversité des formes du « pour-soi » et donc diversité irréductible des mondes vécus à l'échelle cosmologique. Dans « Fait et à faire », Castoriadis écrit :

Mais nous sommes obligés de constater que le mode d'être du pour-soi, comme tel, n'est pas spécifique à l'humain (social ou psychique). Le vivant existe pour-soi. Il crée son monde propre et rien n'existe pour lui (sinon comme catastrophe) qui n'entre dans ce monde *selon* l'organisation de ce monde².

Cette critique de Kant accomplit bien plus qu'une simple universalisation/particularisation de la notion de sujet transcendantal. Dans un premier temps, elle va permettre de fournir un concept spécifique de sujet en le définissant comme une modalité particulière du « pour-soi ». En d'autres termes, l'universalisation de la notion kantienne de sujet transcendantal sous la forme du pour-soi est la base conceptuelle sur laquelle va se construire la typologie des formes du pour-soi (que nous détaillons un peu plus bas), et c'est cette même universalisation qui permet de définir le sujet comme modalité réflexive du pour-soi, c'est-à-dire comme étant capable d'explicitier et de transformer volontairement son propre système transcendantal. Du point de vue de la théorie kantienne, une telle universalisation/particularisation a ainsi pour

¹ Cornelius Castoriadis, « Portée ontologique de l'histoire de la science », *op. cit.*, p. 540.

² Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », *op. cit.*, p. 15.

conséquence son historicisation et son artificialisation : le sujet, conçu comme modalité réflexive et autocritique du pour-soi, n'est plus identifiable au système catégoriel anhistorique décrit par Kant dans la première *Critique*, mais peut aussi recevoir de nouvelles déterminations. Il y a ainsi histoire du sujet comme histoire de la composition artificielle et autoréflexive du système transcendantal par le sujet scientifique. De cette manière, Castoriadis renvoie, dans le cas du pour-soi comme sujet, la question transcendantale à celle de la *pratique* scientifique comme invention continue de nouvelles déterminations conceptuelles. Ici, Castoriadis recoupe certaines veines majeures des épistémologies constructivistes : la multiplicité des perspectives sur le réel ; leur artificialité et la possibilité de les transformer. Notons cependant qu'à l'intérieur de sa critique de Kant et de sa définition du pour-soi, Castoriadis repose toujours la question ontologique – d'où l'appellation que nous lui donnons (le « pluralisme ontopoïétique constructiviste »).

Je reviens un moment en arrière, pour expliciter la réponse à la question que je posais dans *L'institution* en la généralisant : si le pour-soi fait tout sortir de lui-même, comment et pourquoi rencontrerait-il jamais autre chose que ses propres produits ? Et s'il ne le fait pas, cela voudrait dire qu'il « emprunte » ou « copie » son monde propre à l'« extérieur », ce qui est absurde. La réponse *générale* est : le pour-soi ne peut être qu'en créant (que *si* il crée) un monde propre suffisamment « analogue » à des traits du monde « extérieur » ; et une telle création est rendue possible par cela, qu'aussi bien le monde propre du pour-soi que le monde tout court comportent une dimension ensidique. Le pour-soi doit créer de l'ensidique – et il y a de l'ensidique dans le monde¹.

Soulignons rapidement pour finir sur cette question que la critique que propose Castoriadis de Kant s'adosse à une lecture attentive des avancées contemporaines de la biologie, en particulier des travaux s'inscrivant dans le « tournant cybernétique » des sciences de la vie à partir des travaux de Robert Wiener². C'est en puisant dans la biologie d'inspiration cybernétique qu'est construit le concept de « pour-soi » comme universalisation de la question transcendantale³. Ceci est particulièrement visible dans les premières étapes de l'élaboration de sa notion de pour-soi, c'est-à-dire dans un passage du cinquième chapitre de *L'Institution*

¹ *Ibidem*, p. 19.

² C. Lafontaine a proposé une vue d'ensemble de l'élaboration du paradigme cybernétique dans : Céline Lafontaine, *L'empire cybernétique: des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Seuil, 2004. On peut aussi consulter l'étude de Dominique Trudel, « La philosophie de Cornelius Castoriadis : Pour une critique des conceptions cybernétiques/informationnelles de la subjectivité », *Composite*, vol. 9, n. 1, 2006, p. 153-173.

³ Parmi les auteurs et études que Castoriadis cite fréquemment, on trouve : Henri Atlan, *Entre le cristal et la fumée: essai sur l'organisation du vivant*, Paris, Ed. du Seuil, 1989. Edgar Morin, *La vie de la vie*, Paris, Editions du Seuil, 1985. Francisco J. Varela, *Autonomie et connaissance: essai sur le vivant*, Paris, Seuil, 1989.

imaginaire de la société, où Castoriadis reprend la question de la subjectivité et du monde vécu à partir de la métaphore cybernétique de l'« automate » et de la notion d'« information¹ ». Mais le point de rupture entre Castoriadis et la biologie cybernétique est exactement le même que celui avec Kant, à savoir la question de la définition du sujet comme autodétermination réflexive de la constitution transcendante de l'expérience. Pour Castoriadis, il est exclu de nommer « autonomie du vivant », comme le fait Varela, ce qu'il conviendrait de désigner comme « autoconstitution du vivant ». L'idée selon laquelle le vivant pourrait être « autonome » doit être réservée à une forme particulière de vie, c'est-à-dire celle qui est capable de transformer les conditions de sa propre expérience en se donnant consciemment ses propres normes. Une telle capacité est réservée au « sujet », tous les autres êtres vivants demeurant dans la « clôture définitive du sens² » du fait de la constitution définitive de leur unité formelle. Enfin, Castoriadis hérite d'un dialogue plus profond ayant eu lieu, notamment par l'intermédiaire de Heidegger, entre biologie et philosophie. L'idée selon laquelle le vivant constitue son « monde propre » (*Umwelt*) est en effet un acquis important de l'éthologie de Jacob Von Uexküll qui, de manière diversifiée, a été un point de départ pour de nombreux philosophes à partir des années 1930, notamment ceux ayant épousé le tournant phénoménologique de la philosophie initié par Husserl³. De ce point de vue, la critique castoriadienne de l'anthropocentrisme kantien fait partie d'un mouvement plus large de requalification de la conception transcendante de la connaissance à partir des nouvelles données issues des sciences de la nature.

Quoi qu'il en soit, la notion de création joue donc un double rôle dans cette facette de la critique castoriadienne du sujet transcendantal. Il s'agit, d'un côté, d'insérer la notion de sujet transcendantal à l'intérieur d'une cosmologie de la création dans laquelle chaque espèce est définie comme autocréation des conditions de son expérience du monde (c'est alors l'universalisation de la notion de sujet transcendantal d'après le concept de « pour-soi »). Il s'agit, d'un autre côté, de considérer une modalité particulière de l'autocréation du vivant, le sujet à strictement parler, qui peut créer et reprendre consciemment ses propres conditions

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 342-350.

² Cornelius Castoriadis, « La logique des magmas et la question de l'autonomie », *op. cit.*, p. 510-513.

³ Jakob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain: suivi de La théorie de la signification*, Paris, Pocket, 2004.

transcendantales (c'est alors l'élaboration de la notion spécifique de « sujet » à l'intérieur de la construction d'une typologie du pour-soi, sur laquelle nous allons revenir). Comme nous le disions ci-dessus, une telle universalisation du criticisme contribue à situer Castoriadis au sein des épistémologies constructivistes, qui, elles aussi, cherchent à dégager la pluralité des formes de constitution de la phénoménalité, ainsi que leur artificialité. Cependant, une spécificité de Castoriadis est toujours de penser, comme nous le disions également, la création des « perspectives » à partir de ses conditions ontologiques : penser la construction du monde propre (*Umwelt*) par le pour-soi nécessite non seulement de penser les conditions ontologiques d'une telle construction, mais aussi leur retour constitutif dans l'autocréation de l'objectivité phénoménale par le « pour-soi ». D'où l'articulation chez Castoriadis entre un « pluralisme onto-poïétique » et un « constructivisme ».

3.1.2. Une imagination qui n'imagine rien : critique castoriadienne de l'imagination transcendante kantienne

La seconde critique principale que Castoriadis fait à la conception kantienne du sujet transcendantal porte sur le rôle qu'il donne à l'imagination dans la constitution de l'expérience¹. Cette critique ne porte donc pas sur le statut du concept de sujet transcendantal à l'intérieur du vivant en général, mais sur l'articulation interne du concept, plus précisément sur les relations qu'entretiennent les différentes facultés transcendantes entre elles. Il s'agit

¹ Nous ne le ferons pas ici, mais il y aurait une étude comparative très éclairante à mener à ce sujet entre Castoriadis et Heidegger. Il est en effet frappant que la réintroduction de la question ontologique au-delà du criticisme kantien s'articule, aussi bien chez Castoriadis que chez Heidegger, à un commentaire critique du rôle alloué par Kant à l'imagination transcendante dans la constitution de l'expérience. Castoriadis était d'ailleurs un lecteur attentif de cette partie de l'œuvre heideggerienne. Il s'y réfère par exemple en notes (Cornelius Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », *op. cit.*, p. 288n17), ou bien la critique (Cornelius Castoriadis, « La découverte de l'imagination », *op. cit.*, p. 413.). On notera par ailleurs que S. Zizek a déjà écrit quelques pages, non sans intérêt, sur les rapports entre Castoriadis, Heidegger et l'imagination transcendante kantienne. Il clôt son (bref) commentaire comparatif sur une affirmation péremptoire jurant avec la finesse de ses analyses précédentes, et qui ne signifie d'ailleurs pas grand-chose à défaut d'être mieux développée : « La notion d'imagination de Castoriadis reste cependant prise dans l'horizon existentialiste de l'homme en tant qu'être qui projette son "essence" dans l'acte d'imagination qui transcende tout Être positif. » Cf. Slavoj Zizek, *Le sujet qui fâche: le centre absent de l'ontologie politique*, Paris, Flammarion, 2007, p. 35-36. Tout le commentaire que nous élaborons ici devrait suffire à récuser l'étrange qualification de Castoriadis comme sorte d'existentialiste archi-kantien : non seulement il n'y a pas d'essence humaine chez Castoriadis (sinon comme universalité de la capacité à créer ses propres conditions pratiques), mais il est également faux de dire que l'imagination « transcende tout Être positif », tout le travail philosophique de Castoriadis consistant au contraire à élucider les conditions d'une connaissance possible une fois pré-supposé que « l'Être positif » est partiellement indéterminé.

de valoriser la créativité de l'imagination, qui, d'après Castoriadis, aurait été occultée dans sa conceptualisation kantienne¹.

Dans la première *Critique*, Kant définit l'imagination (*Einbildung*) comme la faculté permettant, d'une part, la synthèse unitaire du divers de l'intuition et, d'autre part, la subsomption du divers de l'intuition aux concepts purs de l'entendement par l'intermédiaire de ses schèmes transcendants². Kant distingue l'imagination « productive » (*productive Einbildungskraft*) de l'imagination « reproductive », qui n'est que mise en relation des représentations selon des lois d'association ou remémoration d'intuitions déjà données (l'imagination reproductive n'étant pas l'imagination transcendantale, mais un concept de la psychologie empirique³). Dans l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Kant souligne par ailleurs que l'imagination, même productive, n'est pas une faculté créatrice, « c'est-à-dire douée du pouvoir d'engendrer une représentation sensible qui n'ait jamais été donnée auparavant à notre faculté sensitive ». Ainsi, selon Kant, l'imagination, bien qu'en partie indépendante des autres facultés transcendantales, se trouve toujours dans une sorte de dépendance fonctionnelle vis-à-vis de la sensibilité, puisqu'elle ne travaille qu'à partir des matériaux que celle-ci lui fournit (et ce, même si elle peut être à l'origine de « fantaisies », c'est-à-dire responsable de la « naissance involontaire » de représentations, et même si son rôle consiste à déterminer les données de l'intuition sensible). La dépendance de l'imagination productive à l'égard des données de l'intuition est la raison pour laquelle Kant affirme que l'imagination « appartient à la sensibilité » : « Or, étant donné que toute notre intuition est sensible, l'imagination, du fait de la condition subjective sous laquelle seulement elle peut donner aux concepts de l'entendement une intuition correspondante, appartient à la *sensibilité*⁴ [...]. »

Le point de départ de la critique par Castoriadis de la fonction allouée à l'imagination par Kant est une définition de l'imagination comme « imagination radicale » acquise à travers une généalogie critique de ses définitions philosophiques. C'est dans « La découverte de

¹ Pour une étude synthétique et ayant aussi une valeur heuristique sur ces questions : Cédric Faure, « L'écoute créative de Cornelius Castoriadis. Pour une métapsychologie de l'imagination », *Topique*, vol. 140, 2017, p. 93-107.

² Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 224-227.

³ *Ibidem*, p. 210.

⁴ *Ibidem*.

l'imagination¹ » (1978), dialogue serré avec les thèses d'Aristote sur l'imagination dans son *Peri psuchè* (*De l'âme*), que Castoriadis explicite sa propre définition de l'imagination, ainsi que certaines de ses thèses interprétatives sur son histoire. Castoriadis donne une place toute particulière à Aristote, car il le considère comme étant à l'origine de l'occultation philosophique de l'« imagination radicale » (ou « imagination primaire »), mais aussi, en même temps, comme celui l'ayant découverte, sans néanmoins parvenir à en dégager la signification en raison de ses présupposés ontologiques. Castoriadis trouve donc chez Aristote les ressources afin de forger son propre concept d'imagination « radicale », mais aussi l'origine du trait distinctif de toute théorie philosophique de l'imagination jusqu'à ce jour, c'est-à-dire son double mouvement de reconnaissance et d'occultation². Dans un premier temps, Castoriadis s'efforce donc de montrer quelle est la thèse « conventionnelle » d'Aristote sur l'imagination, qui serait selon lui le fond commun de toutes les théories ultérieures de l'imagination. En commentant de manière serrée le troisième paragraphe de la troisième partie de *De l'âme*, Castoriadis soutient que selon Aristote l'imagination est non seulement produite par la sensation, mais se trouve aussi dans sa dépendance. Le rapport qu'entretient l'imagination à la vérité dépend en fait du rapport initial de la sensation à la vérité : la sensation étant toujours vraie, l'imagination sera vraie à condition qu'elle permette de remémorer une sensation présente, mais elle sera fausse si l'objet rendu présent par la sensation est éloigné dans le temps ou l'espace. Bref, définie comme « mouvement qui advient à partir de la sensation en acte » (traduction de Castoriadis),

l'imagination apparaît comme placée sous la dépendance entière de la sensation, homogène à celle-ci et causée par elle [...]. Elle en apparaît comme le doublet stupéfatoire ; et telle qu'elle est présentée ici, elle semble ne posséder qu'une seule, et fort

¹ Cornelius Castoriadis, « La découverte de l'imagination », *op. cit.* Publié initialement dans *Libre* (revue codirigée, notamment, par Castoriadis, Clastres, Lefort et Gauchet), ce texte est précédé d'un « Avertissement » dans lequel Castoriadis écrit que cet article est un fragment d'un projet plus large, *L'Élément imaginaire*, qui aurait dû suivre *L'institution imaginaire de la société*. *L'Élément imaginaire* est annoncé par Castoriadis dès 1974 dans la « Préface » à *L'institution imaginaire de la société*. Le projet, ambitieux, était de revaloriser la question de l'imaginaire à tous les niveaux de l'activité humaine, mais aussi à l'intérieur du vivant. Le premier volume, tel que décrit dans l'Avertissement à l'article de 1978, était censé être une revue critique des conceptions philosophiques de l'imagination et de l'imaginaire, notamment celles d'Aristote, de Kant, de Fichte, de Hegel, de Heidegger et de Merleau-Ponty. Un autre « fragment » de l'imaginaire *Élément imaginaire* est d'ailleurs : Cornelius Castoriadis, « Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique », in *Les carrefours du labyrinthe. 5, Fait et à faire*, Paris, Seuil, 2008, p. 189-235. On sait par ailleurs que l'*Élément imaginaire* était aussi le titre de sa thèse de doctorat en préparation sous la direction de Paul Ricœur (second projet de thèse n'ayant pas abouti). À ce sujet, cf. François Dosse, *Castoriadis : une vie*, *op. cit.*

² Lire à ce sujet les remarques très claires incluses dans l'Avertissement précité.

étrange fonction : multiplier considérablement les possibilités d'erreurs inhérentes à la sensation de l'objet comitant et à celle des communs¹.

Mais cette première définition de l'imagination aussitôt reproduite et commentée, Castoriadis se tourne vers une autre définition que propose Aristote dans les septième et huitième paragraphes du livre III de *De l'âme*, laquelle ferait « éclater » sa première définition (ainsi que son ontologie). Castoriadis voit dans cette définition digressive la découverte de l'imagination « première » et la revendique comme origine de sa propre définition de l'imagination. Ce qui intéresse tout particulièrement Castoriadis (on ne reprendra pas l'ensemble de son commentaire, qui suit presque le texte d'Aristote ligne par ligne), ce sont les développements d'Aristote où il affirme que l'imagination est *condition* de la sensation et de la pensée, et non plus seulement une faculté dérivée de la sensation. Selon Castoriadis, Aristote donne plusieurs fonctions « transcendantales » à l'imagination dans ces paragraphes 7 et 8 : elle est tout d'abord ce qui permet l'abstraction de la forme intelligible incluse dans le sensible ; elle est ensuite condition de possibilité de la sensation en tant qu'elle pourvoit des représentations à travers lesquelles la sensation est possible (Castoriadis parle d'un « schématisme aristotélicien », tout en insistant sur le fait qu'il n'y a pas de division *a priori/a posteriori* chez Aristote). C'est ce deuxième aspect qui est décisif d'après Castoriadis, car elle fait de l'imagination, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, la faculté centrale à partir de laquelle doivent être repensés les problèmes de la connaissance. Il ne s'agit pas seulement de dire que l'imagination établit une médiation, comme dans le cas du schématisme transcendantal kantien, entre sensation et catégories, mais, beaucoup plus radicalement, qu'elle crée les représentations dans et par lesquelles la pensée est possible. L'imagination est « radicale », dans le sens où elle donne, pour ainsi dire, sa matière à la pensée. Il s'agit de reprendre la question de la connaissance à partir de l'imagination conçue à la fois comme « flux représentatif incessant », et comme « surgissement immotivé de représentations et centrages sur elles² ». Cette imagination est création de représentations schématisantes à partir desquelles la connaissance est possible.

C'est donc à partir de sa définition de l'imagination comme imagination « radicale » que Castoriadis approche la conceptualisation kantienne de l'imagination dans la *Critique de la*

¹ Cornelius Castoriadis, « La découverte de l'imagination », *op. cit.*, p. 426.

² Cornelius Castoriadis, « Portée ontologique de l'histoire de la science », *op. cit.*, p. 541.

raison pure. L'opération critique de Castoriadis consiste principalement à inverser le rapport entre l'imagination et les autres facultés transcendantes. La fonction transcendante de l'imagination n'est pas uniquement de permettre la synthèse des données de l'intuition et des concepts purs de l'entendement, mais elle est aussi, et surtout, de mettre en forme initialement les données de la sensation.

Elle est responsable de la *forme* des impressions et de leur *mise en relation* ; elle est, en d'autres termes, responsable de la *représentation première*. Dans la constitution de celle-ci – que Kant appelait, dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, la « synthèse de l'appréhension dans l'intuition » –, nous pouvons reconnaître le travail de l'imagination radicale du sujet, qui contient déjà en lui-même les germes du logique, puisque toute *formation* implique des mises en relation multiples selon des règles¹.

Jouant cette fois Fichte contre Kant, Castoriadis définit l'activité de l'imagination comme création immotivée de représentations à partir d'un « choc » (*Anstoss*) des composantes environnementales sur le sujet. L'imagination est active, dans le sens où elle est responsable de la création originaire des relations entre le « choc » et la pensée. Exprimée telle quelle, la thèse de Castoriadis semble assez proche de la conception kantienne de l'imagination comme fonction schématique. Elle s'en distingue néanmoins à deux niveaux. Premièrement, l'imagination transcendante chez Castoriadis *crée* des types de relations qui ne sont jamais fixées par avance (l'imagination transcendante kantienne, dit Castoriadis à raison, n'imagine rien du tout, elle ne crée rien). Deuxièmement, Castoriadis ne distingue pas les niveaux du « concept pur » et de l'« intuition pure » : l'imagination est directement production de la relation entre sensations et concept dans la représentation ; « Les catégories sont intrinsèques à la perception et immanentes à elle² ». La donation simultanée de la perception et de la catégorialité est précisément l'œuvre de l'imagination radicale.

C'est donc à partir de ces critiques qu'il fait au sujet transcendantal kantien que Castoriadis s'engage dans une ambitieuse définition de l'individualité comme pour-soi, elle-même articulée à une théorie typologique de ses différentes formes.

¹ Cornelius Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », *op. cit.*, p. 287-288.

² *Ibidem*, p. 284.

3.2. Du pour-soi au sujet autonome : typologie du pour-soi et définition du sujet transcendantal castoriadien

3.2.1. Définition générale du pour-soi

La définition la plus générale que Castoriadis donne du « pour-soi » est qu'il est autoconstitution d'un monde propre, laquelle vaut chaque fois universellement¹. La définition générale du pour-soi correspond à celle du pour-soi « vivant » :

Le premier pour-soi, le pour-soi archétypal, est le vivant. Tout ce qui sera dit plus loin présuppose les catégories du vivant qui se maintiennent à travers les niveaux du pour-soi – non pas comme attributs positifs, mais comme cadre des questions pertinentes. Pour-soi signifie être fin de soi-même. [...] Avec l'autofinalité va un monde propre².

Castoriadis définit plus précisément la notion de « monde propre » en le rapportant à la fonction transcendantale de l'imagination radicale, présente à tous les niveaux du pour-soi (selon des modalités distinctes). Le pour-soi est ainsi conséquence/fonction de l'activité de l'imagination radicale comme production d'images et de schèmes perceptifs permettant la présentation des données sensorielles suscitées par l'être « en soi » (qui est inconnaissable).

Que signifie monde propre ? Il y a chaque fois nécessairement – dès le niveau de la cellule, au moins – présentation, représentation et mise en relation de ce qui est représenté. Certes, « il y a » quelque chose « à l'extérieur », il y a X. Mais X n'est pas de l'information, comme sa désignation elle-même l'indique. Il « informe » seulement de cela : qu'« il y a ». [...] Le X ne devient quelque chose qu'en *étant formé* (in-formé) par le pour-soi considéré : cellule, système immunitaire, chien, être humain, etc. L'information est créée par un « sujet », évidemment à *sa* manière.

Une information effective est toujours une *présentation* – donc toujours une *mise en image* et une image ne peut jamais être un atome, mais toujours déjà aussi *mise en relation*³.

La création par l'imagination de schèmes perceptifs et d'images est une opération conduisant à des percepts qualitatifs ontologiquement irréductibles aux strates inférieures de l'être. Castoriadis aime donner pour exemple la création par l'imagination radicale de la couleur. La couleur en tant que telle n'existe pas dans la nature, mais est une création de l'imaginaire radical sur la base d'une incitation matérielle (le « choc »).

Le vivant crée des formes nouvelles, et d'abord, se crée lui-même en tant que *forme* ou plutôt *sur-forme* qui intègre, et se déploie en une multiplicité innombrable de formes catégoriales spécifiques au vivant [...] en même temps qu'il se multiplie en se différenciant entre espèces. Mais d'un autre point de vue, il crée en existant des strates entières « matériellement » saisissables et assignables de « réalité ». Ainsi, par exemple,

¹ « Le vivant crée *pour soi* sa propre universalité et son propre ordre. » Cornelius Castoriadis, « La logique des magmas et la question de l'autonomie », *op. cit.*, p. 507.

² Cornelius Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », *op. cit.*, p. 243.

³ *Ibidem*, p. 243-244.

la couleur et les couleurs : l'être-coloré en général est une pure création du vivant [...] *Il n'y a pas de couleurs* dans la nature non vivante [...]. Le fait et l'être-ainsi de la sensation *subjective* de la couleur sont absolument *irréductibles*¹ [...].

Cette définition générale du pour-soi est une des composantes les plus « antiherméneutiques » de la philosophie castoriadienne. Lorsque Castoriadis définit le concept de pour-soi, il insiste à chaque fois sur le fait que la constitution du pour-soi est immédiatement création de la signification : chaque forme du pour-soi ne peut connaître que ce que ses conditions transcendantales lui permettent de connaître, conditions parmi lesquelles l'imagination joue un rôle prépondérant comme création de schèmes perceptifs spécifiques à chaque espèce. Il n'y a pas de significations intrinsèques à la nature que le vivant récolterait, mais création de la signification par/dans l'autocréation à chaque fois originale de conditions transcendantales pour chaque forme de la vie.

La nature n'est pas pour le vivant un jardin où fleurissent des « informations » qu'il n'aurait qu'à cueillir : le vivant crée ce qui est, *pour lui*, de l'information en donnant à « X » une forme et en investissant cette forme de pertinence, de poids, de valeur, de « signification » (c'est là un principe absolument général, pour toutes les formes du pour-soi²).

Castoriadis affirme donc à travers sa théorie du pour-soi, et ce, contre le modèle herméneutique selon lequel il y a objectivité de la signification à laquelle doit correspondre la définition d'une méthode d'explicitation et de compréhension, l'origine essentiellement subjective du sens. Cette tendance de la philosophie castoriadienne s'oppose à d'autres aspects de son œuvre, notamment lorsqu'il est question d'épistémologie des sciences sociales ou de la pratique psychanalytique, où il met en avant la question de la « recomposition » ou de la « compréhension » du sens social-historique ou psychique.

Quoi qu'il en soit, Castoriadis raffine en outre cette définition générale du pour-soi en identifiant trois caractéristiques supplémentaires nécessaires à l'autoconstitution d'un monde propre, et ce, quel que soit le type du pour-soi. Chaque pour-soi implique une composante « logico-noétique », « thymique » et « orectique » ; ou, dit en des termes plus courants, une composante « représentationnelle », « intentionnelle » et « affective ». Quel que soit le type d'être vivant et quelle que soit l'espèce considérée, l'existence d'un monde propre pour chaque individu dépend d'une faculté à se représenter le monde sous la forme d'images,

¹ Cornelius Castoriadis, « Portée ontologique de l'histoire de la science », *op. cit.*, p. 538.

² Cornelius Castoriadis, « Phusis, création, autonomie », *op. cit.*, p. 245.

de la faculté à poser une finalité à son action (ne serait-ce que l'autoconservation) et à celle d'évaluer positivement ou négativement une sensation perceptive.

Le vivant est pour soi, il se pose comme auto-finalité, et cela implique toujours une *intention* minimale, au moins l'intention de se conserver ; donc aussi une évaluation, positive ou négative, de ce qu'il se présente (représente) ; minimalement donc aussi une *affection* du vivant, un mode de l'être-affecté, et l'affectation d'une valeur à ce qui est (re)présenté – donc un affect.

Chaque fois que nous avons affaire à du vivant, plus généralement, à du pour-soi auto-constitué, nous trouvons toujours ces trois dimensions : de la représentation (indissociablement esthétique et logique), de l'intention, de l'affect. Et nous les trouvons effectivement chez les quatre types d'êtres auto-constitués que nous connaissons : le vivant, le psychisme humain, l'individu socialement fabriqué, la société particulière instituée chaque fois comme distincte des autres sociétés¹.

Aussi ces trois aspects universels du pour-soi sont-ils impossibles sans une forme, ne serait-ce que minimale, d'autoréférentialité : représentation, intention et valuation ne peuvent se déployer sans la capacité du pour-soi de se poser lui-même comme objet de ces trois opérations. Autrement dit, l'autoréférentialité est aussi une composante universelle de la vie en tant que pour-soi : il n'y a pas de vivant sans une capacité minimale à se rapporter à soi-même comme unité objective. Une telle autoréférentialité, toutefois, n'est pas encore la *réflexivité*, forme spécifique d'autoréférentialité dans laquelle le pour-soi se donne les moyens de transformer les conditions de sa propre constitution transcendantale², ce qui requiert des compétences psychiques complexes et évoluées que tous les êtres vivants n'ont pas. Il s'agit d'une création spécifique du vivant, à laquelle il faut réserver une place à part dans la typologie des formes du pour-soi : le sujet.

3.2.2. *Le pour-soi vivant*

Le premier type de pour-soi est le pour-soi vivant et sert de modèle à la définition générale du pour-soi que nous venons de recomposer. Il s'agit du pour-soi « en tant qu'il est autofinalité, qu'il crée son monde propre, et ce monde est un monde de représentations, d'affects et d'intentions³ ». Dans le cas du pour-soi en tant que vivant, la constitution du monde propre se fait selon la modalité définitive de la « clôture », c'est-à-dire que chaque forme

¹ *Ibidem*, p. 245-246.

² Cornelius Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », *op. cit.*, p. 261.

³ *Ibidem*, p. 248.

spécifique du vivant en tant que simple vivant ne saurait trouver en elle-même les ressources lui permettant une autotransformation consciente et réfléchie.

3.2.3. *Le pour-soi psychique*

Le second type de pour-soi est l'appareil psychique humain¹. Comme tous les types de pour-soi, l'appareil psychique conserve les caractères généraux du pour-soi en tant que simple vivant. La spécificité du pour-soi psychique doit être approchée de deux façons distinctes : il convient d'un côté de faire ressortir sa spécificité « horizontale », de l'autre sa spécificité « verticale ». La spécificité du psychisme humain est dite « horizontale » lorsqu'elle concerne toutes les instances psychiques (au sens métapsychologique freudien), mais elle est dite « verticale » lorsqu'elle concerne uniquement le type de relation spécifique qu'institue la psyché entre ses différentes instances.

Par rapport au pour-soi vivant, le premier trait spécifique du pour-soi psychique est sa *défonctionnalisation* par rapport au substrat biologique qui le rend possible. Cette défonctionnalisation est néanmoins refonctionnalisation partielle du point de vue des différentes instances entre elles (« partielle », car le surmoi fonctionne relativement indépendamment du ça, par exemple). Le second trait horizontal spécifique est *la domination du plaisir représentatif sur le plaisir d'organe*, ce qui signifie que la psyché humaine recherche avant tout sa satisfaction dans le domaine du symbolique et de la représentation. Le troisième trait spécifique horizontal est *l'autonomisation de l'imagination radicale*. Tandis que l'imagination radicale dans le cas du simple vivant a pour unique fonction de créer les schèmes de la perception selon des fins imposées par la biologie, l'imagination radicale de l'être humain est un « flux représentatif illimité et immaîtrisable », une « spontanéité représentative qui n'est pas asservie à une fin assignable », une « rupture de la correspondance rigide entre image et X ou de la consécution fixe des images ». Or, on le devine bien, la spécificité de l'imagination radicale de l'être humain par rapport au simple vivant a des conséquences importantes pour la théorie de la connaissance, puisqu'apparaît au cœur du sujet transcendantal une faculté créatrice immaîtrisable faisant que les schèmes fondamentaux de la perception ne sont jamais définitivement fixés². L'autonomisation de l'imagination radicale est aussi historicisation du

¹ On peut lire les articles dans : *Cahiers Castoriadis. Psyché : de la monade psychique au sujet autonome*, vol. 3, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2007.

² Cornelius Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », *op. cit.*, p. 251-252.

sujet transcendantal, puisque les conditions imaginaires de son expérience du réel sont toujours virtuellement différentes de ce qu'elles sont au présent. Le quatrième et dernier trait est la *défonctionnalisation et l'autonomisation du désir*, c'est-à-dire que les objets du désir ne sont plus ceux imposés par la constitution biologique de l'espèce.

La spécificité du psychisme humain compris comme type du pour-soi réside aussi dans sa « verticalité », c'est-à-dire dans la forme spécifique de stratification ontologique lui correspondant. Ce qui intéresse Castoriadis à ce sujet n'est pas de proposer une « topique » du psychisme humain¹, mais de montrer que la stratification de la psyché humaine se distingue de celle du vivant en général. De ce point de vue, la spécificité du psychisme humain est son historicité, qui provient de la conflictualité interne des différentes instances du psychisme, chacune d'entre elles étant constituée comme pour-soi : « [...] chez l'être humain, les conflits intra-psychiques sont des conflits d'«instances» ; et l'existence même comme la concrétion chaque fois particulière de ces instances sont le résultat d'une *histoire*². » Cette histoire n'a pas pour *telos* une réconciliation fonctionnelle des différentes instances, mais est celle de la reconfiguration incessante des conditions de la lutte intra-psychique, qui détermine en partie la vie consciente de l'individu. Bien plus encore, la temporalité spécifique de la vie intra-psychique n'est pas celle d'une succession ensembliste-identitaire, mais une coexistence des étapes antérieures de la lutte dans celle présentement en cours. Enfin, cette relation interne des différentes instances psychiques doit aussi être rapportée à des facteurs biologiques et sociologiques, relations externes qui devraient être pensées à chaque fois de manière spécifique, mais qui, dans leur totalité, forment un « magma » : « cette étrange pluralité n'est pas un système, elle est ce que j'appelle un *magma*, un mode de coexistence *sui generis* avec une «organisation» qui contient des fragments de multiples organisations logiques mais n'est pas réductible à une organisation logique³ ».

3.2.4. *Le pour-soi comme individu social*

Le troisième type de pour-soi est l'individu social. La définition de l'individu social est étroitement articulée à celle de la fonction métapsychologique de la sublimation et à une

¹ Ce qu'il fait néanmoins par ailleurs, notamment dans le sixième chapitre de *L'institution imaginaire de la société*.

² Cornelius Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », *op. cit.*, p. 254.

³ *Ibidem*, p. 256.

description serrée du processus éducatif moyennant lequel est construit l'individu par intériorisation des normes et pratiques sociales historiquement déterminées. Dans la métapsychologie freudienne, remarque Castoriadis, la notion de sublimation était peu définie. Elle était simplement comprise comme une opération (un « destin de la pulsion ») de l'appareil psychique articulée au refoulement et par laquelle sont libidinalement investies des représentations abstraites de la haute culture. Freud y voyait par ailleurs un ressort important de la création artistique et religieuse. Castoriadis reprend et prolonge cette définition de la sublimation pour lui attribuer un rôle essentiel dans le processus de socialisation de la psyché humaine. La sublimation devient même chez lui la notion métapsychologique principale permettant d'expliquer le procès de socialisation :

[...] la sublimation est le procès moyennant lequel la psyché est forcée à remplacer ses « objets propres » ou « privés » d'investissement (y compris sa propre « image » pour elle-même) par des objets qui sont et valent dans et par leurs institutions sociales, et d'en faire pour elle-même des « causes », des « moyens » ou des « supports » de plaisir¹.

Nous ne reproduirons pas la recomposition serrée par Castoriadis des mécanismes de sublimation aboutissant à la fabrication de l'individu social². Il suffit de faire remarquer que, selon lui, l'explication de la sociogenèse de la psyché nécessite à la fois d'écarter les hypothèses exclusivement phylogénétiques (c'est-à-dire l'explication de la socialisation par des facteurs biologiques) *et* psychogénétique (c'est-à-dire ne prenant en considération que des facteurs psychologiques). L'explication de la socialisation de la psyché a pour condition ontologique l'existence du social-historique, qui fournit le contenu de la sublimation psychique (la psyché elle-même ne pouvant pas créer par elle-même le contenu de sa sublimation) : « [...] la sublimation est impossible si ses objets ne lui sont pas offerts et présentés par ailleurs, et ils ne peuvent l'être qu'en étant socialement créés et *institués*³ ». Au terme du procès de sublimation, et, plus largement, au terme du procès éducatif, est créé un individu social par intériorisation des normes social-historiques. C'est, inversement, une telle intériorisation qui permet la reproduction d'une formation social-historique particulière. La sublimation est ainsi le procès par lequel la psyché abandonne partiellement les objets privés de sa jouissance pour lui substituer des objets publics. Elle est essentiellement pour la psyché

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 455.

² Pour une interprétation originale de cette question : David S. Moon, « Autonomy and alienated subjectivity : A re-reading of Castoriadis, through Žižek », *Critical Psychology*, vol. 6, n. 4, 2013, p. 424-444.

³ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 462.

transformation du sens privé en sens public par intériorisation du sens social-historique. La socialisation de la psyché tend en outre « naturellement » (l'usage du terme est de Castoriadis) à l'hétéronomie et à la clôture de l'individualité. À l'exception rare des sociétés autonomes, la règle historique serait la production social-historique d'individualités intrinsèquement incapables de poser la question du bien-fondé des normes et pratiques instituées¹. Aussi chez Castoriadis, et c'est à notre avis un problème important de sa théorie normative du social-historique, n'existe-t-il pas vraiment de *degré* d'autonomie ou d'hétéronomie : soit le social-historique met à la disposition des individus les moyens de sa propre transformation critique, soit il ne le fait pas ; soit la société est « ouverte », soit elle est « close² ». Dans le premier cas, nous aurions une société démocratique et historique ; dans le second, une société hétéronome, plus ou moins identifiée à une variante de théocratie, et anhistorique (non pas dans le sens où elle est soustraite à l'altération historique, mais dans celui où elle ne se fait pas sujet de sa propre histoire). Une telle qualification binaire des formations social-historiques manque de nuance, et ne permet pas, par exemple, de penser les stratégies critiques individuelles ou collectives qui peuvent exister au sein d'une formation « hétéronome³ ».

Nous avons dans la conception castoriadienne de la sociogenèse de l'individu un point important de rapprochement avec la théorie althussérienne de l'assujettissement⁴, à la différence importante que la notion althussérienne de « sujet » recoupe en fait ce que Castoriadis appellerait l'« individu social ». Le « sujet » pour Castoriadis est une forme particulière de l'individualité dans laquelle l'intériorisation de la norme social-historique devient condition de possibilité de sa propre reprise critique. Par rapport à Althusser, Castoriadis désolidarise significativement la notion de sujet de son origine théologico-politique selon laquelle le sujet est constitué, comme dans la théorie juridico-politique hobbesienne, par l'assujettissement au pouvoir souverain. Pour Castoriadis, au contraire, si l'assujettissement (au sens d'Althusser) est bien une *condition* de l'essor du sujet, il doit cependant être conceptuellement identifié au moment de la sociogenèse de l'individu

¹ Voir chapitre VI.

² Pour une discussion détaillée de ce problème, voir chapitre VI, sous-section 2.1.3.

³ C'est plutôt chez un auteur comme de Certeau que l'on peut trouver une telle recherche. Cf. Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1990.

⁴ Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche) », in *Positions (1964-1975)*, Paris, Les Éditions sociales, 1976.

particulier par intériorisation du sens social-historique ; la subjectivation castoriadienne est le moment de retour critique sur les conditions social-historiques de l'assujettissement, non le résultat de l'assujettissement comme tel. À cet égard, la distinction entre « individu social » et « sujet » qu'opère Castoriadis ouvre un champ problématique bien plus ambitieux et fécond que la théorie althussérienne de l'assujettissement idéologique, puisqu'elle ouvre sur une réflexion portant sur les points d'articulation entre autonomie individuelle, collective et sociogenèse de l'individu, et non plus seulement sur une simple description des mécanismes sociaux et historiques impliqués dans la construction de la subjectivité. Il ne s'agit plus de dire comme Althusser qu'il y a une transhistoricité de la constitution de la subjectivité par une idéologie dont la fonction est la reproduction des rapports sociaux existants, mais de s'interroger sur les modalités à travers lesquelles un tel fait transhistorique est susceptible de s'articuler à un projet de transformation socialiste et démocratique. Ce qui est chez Althusser désigné comme répression et défini chez Castoriadis comme condition de l'autonomie, divergence qui tient à des présupposés différents à propos de l'ontologie du social (Althusser cherchant à maintenir l'ontologie marxiste du social) et débouchant sur des conceptions de l'autonomie distinctes. Castoriadis était d'ailleurs bien conscient de la différence de sa position par rapport aux critiques du sujet telles que celle d'Althusser et des différentes formes d'hybridation de la théorie lacanienne de la psychogenèse comme soumission au grand Autre :

Une énorme partie de la rhétorique des années 60-70, concernant le sujet comme simple effet de langage et son dés-être, ne mettait en fait en cause que cet individu social, plus exactement l'idée (passablement naïve) que cet individu représente une « réalité substantielle » ou possède une « authenticité », quel que puisse être par ailleurs le sens de ces termes¹.

Quoi qu'il en soit, Castoriadis considère par ailleurs, et il s'agit d'un aspect original de sa conception de l'individualité, que la socialisation de la psyché, laisse toujours un « reste » insociable, la « monade psychique » comprise comme imagination radicale. Bien que la socialisation s'appuie sur l'imagination radicale comme condition transcendantale de l'individualité, elle ne parviendra jamais à tarir complètement cette source immotivée de jaillissement représentationnel. Aussi faut-il comprendre que les formations social-historiques les plus stables, celles ayant instituées les conditions les plus solides de leur propre reproduction dans le temps, ne sont jamais entièrement soustraites à l'histoire, car toujours

¹ Cornelius Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », *op. cit.*, p. 258.

exposées à cette puissance créatrice qu'est l'imagination radicale de l'individu socialisé (ce qui ne signifie pas qu'elle doit être pensée comme l'unique source de transformation historique, bien entendu¹). Castoriadis aime d'ailleurs dire contre les sociologues que la véritable opposition ne se situe pas entre individu et société, mais entre psyché et société ; l'individu est un artefact social-historique, une instanciation concrète du sens social-historique étayé sur les processus biologiques de l'espèce humaine.

3.2.5. *Le pour-soi social-historique*

Le quatrième type de pour-soi est le pour-soi social-historique :

La société est sur le mode d'être du pour soi – et chaque société est un pour soi. Elle crée un monde propre, et rien pour elle ne peut faire sens ou simplement exister s'il n'y entre pas dans son monde propre de la manière dont ce monde propre organise et dote de sens ce qui y entre².

L'idée selon laquelle chaque société est un pour-soi est une manifestation particulièrement significative du réalisme sociologique radical de Castoriadis. Si les sociétés sont bien composées de tous leurs individus et de tous leurs artefacts institutionnels, il faut aussi les comprendre, conformément à une ontologie de la stratification pour laquelle le social-historique est une strate indépendante, comme de *vrais individus* ayant toutes les caractéristiques de l'individualité ontologique. Les sociétés sont des unités formelles construisant de manière apriorique un monde propre ; elles sont dotées de représentations, d'une finalité, d'affects et de valuations spécifiques. Sans pour autant souscrire à une forme d'organicisme sociologique, celui-ci étant considéré par Castoriadis comme une métaphore ne permettant pas de penser le social-historique par et pour lui-même, il considère néanmoins que les sociétés sont des êtres vivants à part entière. Toute la question est néanmoins de savoir quelle est la modalité particulière de la constitution apriorique de l'individualité social-historique et de comprendre les rapports qu'elle entretient avec ses différentes composantes :

L'être vivant organise pour soi une partie ou strate du monde physique, il la reconstruit pour former son propre monde. Il ne peut ni transgresser ni ignorer les lois physiques,

¹ Voir chapitre VI, sous-section 2.1.2.

² Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », *op. cit.*, p. 14-15. On peut lire, sur ce sujet : Louis-Gilles Gagnon, « La spécificité de l'humain chez Cornelius Castoriadis », dans *La dualité entre nature et culture dans les sciences sociales*, Montréal, Éditions libres du Carré Rouge, 2014, p. 199-212. Francis Guibal, « La puissance créatrice de l'imaginaire. En hommage à Cornélius Castoriadis », *Études*, vol. 389, n. 3, 1998, p. 195-205. Et, en langue anglaise : Suzi Adams, « Castoriadis and the Non-Subjective Field : Social Doing, Instituting Society and Political Imaginaries », *Critical Horizons*, vol. 13, n. 1, 2012, p. 29-51. Lachlan Ross, « The mad animal : On Castoriadis' radical imagination and the social imaginary », *Thesis Eleven*, vol. 146, n. 1, 2018, p. 71-86.

mais il pose des lois nouvelles, ses lois. Jusqu'à un certain point, la situation est la même dans le cas de la société¹.

La spécification par Castoriadis du pour-soi social-historique par rapport au vivant reprend sur certains points la définition du pour-soi psychique. À l'instar de ce dernier, le pour-soi social-historique se caractérise en premier lieu par une défonctionnalisation par rapport à ses conditions naturelles de possibilité (défonctionnalisation de son activité représentationnelle, téléologique, valuatrice et effective). La fin d'une formation social-historique, par exemple, n'est pas seulement l'autoconservation, mais une finalité qu'elle se donne à elle-même, et qui est à chaque fois une création historique inédite ; la finalité d'une formation social-historique asiatique du XX^e siècle n'est pas celle d'une formation social-historique européenne du XVI^e siècle. Dans ses textes sur le capitalisme, Castoriadis reprend d'ailleurs la thématique wébérienne de l'universalisation capitaliste de la rationalité en finalité pour l'articuler à sa définition du social-historique comme pour-soi². En outre, chaque formation social-historique crée des affects inédits et irréductibles à des données biologiques. Dans ses derniers textes consacrés à l'ontologie du social-historique, Castoriadis était soucieux de montrer que chaque formation historique produit un type d'affect caractéristique et déterminant en grande partie le comportement des individus. La restitution de l'affectivité caractéristique d'une formation sociale était d'ailleurs désignée par Castoriadis comme une tâche spécifique, bien que partiellement irréalisable, du travail compréhensif de l'historien (partiellement irréalisable, car nous ne pouvons ressentir un affect dont la condition est l'immersion individuelle dans une totalité sociale³). La défonctionnalisation du social-historique est aussi, comme le cas de la psyché, possibilité de création d'entités qui n'ont pas de corrélats physiques : la société « créée à grande échelle et massivement de l'être sans corrélat physique : des esprits, des dieux, des vertus, des péchés, des "droits de l'homme", etc⁴. » Néanmoins, le fait que la psyché et le social-historique sont tous les deux « défonctionnalisés » ne signifie pas qu'ils soient ontologiquement identiques ou réductibles l'un à l'autre. En effet, la spécificité du pour-soi social-historique tient à son mode de constitution ontologique

¹ Cornelius Castoriadis, *La création humaine I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, op. cit., p. 283.

² Cornelius Castoriadis, « La "rationalité" du capitalisme », op. cit.

³ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, 1 : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983*, op. cit., p. 40 sq.

⁴ Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », op. cit., p. 283.

différencié, qui est essentiellement celui de la « signification imaginaire » et qui n'a aucune correspondance individuelle, même si la constitution de l'individualité dépend d'elle. La création d'un pour-soi social-historique n'est rien d'autre que *la création du sens comme principe de totalisation* historiquement déterminé d'une formation sociale. Une société, c'est une totalité dont le principe de totalisation est une série complexe de « significations imaginaires sociales », laquelle ne peut être expliquée à partir des éléments qu'elle totalise et subsume (les institutions particulières, incluant les individus). C'est à ce niveau qu'intervient la notion d'« imaginaire social instituant ». Il s'agit de penser conceptuellement, avec toutes les difficultés que cela implique dans l'état actuel de notre savoir, l'origine et le mécanisme par lesquels une formation sociale se donne comme pour-soi et totalité, sans néanmoins réduire le fait de la totalité à un processus émanant des éléments totalisés. L'« imaginaire social instituant » est l'invariant ontologiquement différencié (c'est-à-dire irréductible aux autres strates de l'être) permettant d'expliquer la variété des formations social-historiques comme totalités herméneutiques distinctes, mais aussi la modalité spécifique de leur altération dans le temps, qui est celle de leur subite autoaltération par la création immotivée et acausale de nouvelles significations imaginaires.

Une difficulté importante de la théorie de l'institution imaginaire de la société est, on le voit, la diversité des usages de son concept d'imaginaire en fonction des différents types du pour-soi. Les notions d'imagination et d'imaginaire interviennent aussi bien au niveau du simple vivant, du psychique, de l'individuel et du social-historique, ce qui semble rentrer en contradiction avec sa théorie de la stratification ontologique selon laquelle nous devrions multiplier les régimes conceptuels en fonction des régions de l'être. Cette difficulté a par exemple pu faire dire à D. Martuccelli dans un article important¹ que la caractérisation du social-historique par Castoriadis ne serait en fait qu'une transposition de sa théorie psychanalytique au niveau du social. Selon Martuccelli, en effet, Castoriadis ne ferait que transposer au niveau de la théorie sociale, certes avec des modifications sensibles, la théorie lacanienne de la constitution du Réel par la médiation du Symbolique et de l'Imaginaire. C'est

¹ Danilo Martuccelli, « Cornelius Castoriadis : promesses et problèmes de la création », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 2, n. 113, 2002, p. 285-305. L'argument de D. Martuccelli est repris dans l'article de Mathieu Noury, « Cornélius Castoriadis, sociologue ? Critique sociologique de l'ontologie de la création imaginaire sociale », *Aspects sociologiques*, vol. 18, n. 1, 2011, p. 1-19.

d'ailleurs bien dans le cadre de la triade lacanienne que Castoriadis a commencé à élaborer sa théorie du social dans « Marxisme et théorie révolutionnaire ». Mais ces éléments généalogiques et les analogies conceptuelles qu'elles semblent justifier ne doivent pas pour autant nous empêcher de percevoir la différenciation conceptuelle interne à l'intérieur du champ sémantique de l'imaginaire. À l'occasion de l'élaboration de sa théorie de l'institution imaginaire de la société, Castoriadis a par exemple pris soin de distinguer les concepts d'« *imagination radicale* », qui ne concerne que l'individualité humaine, et d'« *imaginaire social* » (« instituant » ou « institué »), qui ne concerne que le pour-soi social-historique. Si, dans les deux cas, il s'agit de dire que l'expérience du réel a pour condition transcendante une « mise en image » et que celle-ci n'est pas asservie à des déterminations biologiques, Castoriadis n'a cessé d'affirmer l'irréductibilité de l'une aux autres, même si elles entretiennent des liens étroits.

L'imaginaire radical est comme social-historique et comme psyché/soma. Comme social-historique, il est fleuve ouvert du collectif anonyme ; comme psyché/soma, il est flux représentatif/affectif/intentionnel. Ce qui, dans le social-historique, est position, création, faire être, nous le nommons imaginaire social au sens premier du terme, ou société instituant. Ce qui, dans la psyché/soma est position, création, faire être pour la psyché/soma, nous le nommons imagination radicale¹.

Et quant à l'irréductibilité de l'un à l'autre :

Les significations imaginaires sociales n'existent pas à proprement parler sur le mode d'une représentation ; elles sont d'une autre nature, pour laquelle il est vain de chercher une analogie dans les autres domaines de notre expérience. [...] Ce que l'individu peut produire, c'est des phantasmes privés, non pas des institutions².

Il reste, il est vrai, que certains traits définitionnels des deux notions sont particulièrement proches l'un de l'autre, et que cela ne va pas tout à fait sans problème du point de vue des exigences épistémologiques et ontologiques de la philosophie castoriadienne. En revanche, la remarque de Martuccelli selon laquelle le « décalque » de la théorie sociale à partir de la théorie psychanalytique grèverait profondément l'explicitation de la logique de l'action sociale ne nous paraît pas justifiée (c'était aussi la critique que faisait Habermas à Castoriadis). Selon Martuccelli, en effet, la transposition de la notion d'imaginaire dans le champ social ne donnerait pas les outils nécessaires afin de penser la pratique instituant des individus, alors même qu'il s'agirait de la fin explicite donnée par Castoriadis à son effort de refonte de la

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 533.

² *Ibidem*, p. 216-217.

théorie sociologique. Comment penser la création pratique des individus si celle-ci est en fin de compte surdéterminée par un niveau d'être sur lequel ils n'ont aucun impact ? Nous reviendrons plus en détail sur cette question dans la seconde partie de notre étude¹. Il suffira simplement d'indiquer ici, à la suite de R. Gély², que l'intention de Castoriadis n'était pas d'identifier « l'imaginaire social » comme source de toute création sociale, mais plutôt de tracer la voie à un concept d'imaginaire compris comme structure socioapriorique de l'agir pratique et de la pensée (à la manière de ce que Marcel Gauchet pourra appeler plus tard une « socioanthropologie transcendantale », c'est-à-dire une science universelle des conditions anthropologiques de l'action humaine). En tant que condition, le social-historique dans sa totalité est en effet en partie inaccessible à l'action des individus particuliers, ce qui ne signifie pas qu'il n'existe aucune médiation possible entre les principes de totalisation et les institutions particulières³.

La spécificité ontologique du pour-soi social-historique a en outre des conséquences importantes sur la modalité même de son fonctionnement. Par rapport aux autres types de pour-soi (vivant, psychique, individuel), le pour-soi social-historique se distingue par ce que nous pourrions appeler une « exigence de totalisation herméneutique » : ce qui ne peut pas être subsumé aux significations imaginaires sociales est tout simplement privé de sens. « Pour la société, il n'y a pas, à proprement parler de “bruit”. Tout ce qui apparaît, tout ce qui survient à une société doit *signifier* quelque chose pour elle – ou doit être explicitement déclaré “privé de sens”⁴. » Cette exigence de totalisation herméneutique n'est cependant destinée qu'à demeurer une exigence, c'est-à-dire une injonction performative toujours insatisfaite. La totalisation de l'expérience d'après le complexe contingent de significations imaginaires est en effet toujours remise en jeu par une série de facteurs endogènes et exogènes au pour-soi social-historique. D'un côté, chaque pour-soi social-historique est menacé de l'intérieur à la fois par l'imagination radicale de chaque individu socialisé et par l'imaginaire instituant lui-même ; de l'autre, il est déstabilisé par le caractère intrinsèquement indéterminé et créateur de

¹ Dans le chapitre VI, sous-section 1.2.

² Raphaël Gély, « Imaginaire, affectivité et rationalité. Pour une relecture du débat entre Habermas et Castoriadis », in *Cahiers Castoriadis*, éd. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés Universitaires St. Louis, 2008, p. 139 *sq.*

³ Voir chapitre VI, sous-section 1.2.

⁴ Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », *op. cit.*, p. 282.

l'être dans sa totalité¹. Ces considérations sur l'exigence de totalisation herméneutique sont intéressantes, car elles conditionnent dans une certaine mesure la finalité qu'il est possible de conférer à un agir politique visant la transformation de la totalité sociale. Du fait de l'exigence de totalisation herméneutique que véhicule intrinsèquement le social-historique, l'agir politique qui viserait la transformation du social ne peut pas ne pas se mouvoir dans l'élément de l'universel. Pour Castoriadis, une lutte politique révolutionnaire qui se refuserait de penser la question de l'universalisation de ses propres revendications rentre en contradiction fondamentale avec la condition même de son propre déploiement, qui est la tendance fondamentale du pour-soi social-historique à l'universalisation du sens le constituant. Nous pourrions dire en reprenant ironiquement la terminologie deleuzienne que tout processus politique révolutionnaire est nécessairement un « devenir majoritaire », c'est-à-dire qu'il est nécessairement réinstitution globale du sens et subsumption de la totalité de l'expérience à partir du sens nouveau créé dans et par ce processus. L'élément de l'universel ne peut pas ne pas être la fin de la politique révolutionnaire du fait de la constitution intrinsèque du champ social-historique comme tendance endogène à l'universalisation herméneutique.

3.2.6. *Le pour-soi sujet*

Dans la typologie des formes du pour-soi que nous venons d'examiner, deux places en creux sont laissées à la notion de sujet. Dans cette typologie, en effet, le sujet est compris comme la résultante d'une auto-altération complémentaire de l'individu socialisé et du social-historique. Le sujet est une création historique dans laquelle l'individu socialisé accède à une réflexivité supérieure lui permettant de redéterminer consciemment et volontairement les conditions de sa propre expérience. La condition de possibilité d'une telle « brisure de la clôture » par l'individu et l'ouverture concomitante du champ social-historique sur lui-même, laquelle, sur le plan politique, ne pourrait s'exprimer que dans une constitution démocratique. Le sujet castoriadien est subjectivation d'un champ politique démocratique, dans le sens où l'exercice autonome de la raison a pour condition nécessaire l'institution historique de l'autonomie collective. C'est la raison pour laquelle la philosophie ne peut se déployer que

¹ Cornelius Castoriadis, « Institution de la société et religion », *op. cit.*, p. 458-460. Nous reprenons cette question du point de vue du problème du « passage à l'autonomie » dans le chapitre VI, sous-section 1.1.

dans une société démocratique, ou au moins dans une société ayant la démocratie comme horizon possible de sa pratique politique :

Tout être pour soi existe, et ne peut exister, que dans une *clôture*. La démocratie est le projet de rompre la clôture au niveau collectif. La philosophie, qui crée la subjectivité réfléchissante, est le projet de rompre la clôture au niveau de la pensée. Mais évidemment, toute rupture de la clôture, à moins de rester un béant « ? » qui ne rompt rien du tout, doit poser quelque chose, atteindre certains résultats et par là même risque d'ériger une nouvelle clôture. La constitution et le renouveau de l'activité réflexive – non pas pour le plaisir de renouveler, mais parce que c'est *cela même* qu'est l'activité réflexive – entraînent par conséquent la mise en question des résultats précédents (non nécessairement leur rejet, pas plus que la révisabilité des lois dans une démocratie ne signifie qu'elles doivent toutes être modifiées chaque matin¹.)

Dans ce qui suit, nous chercherons donc à reproduire la notion castoriadienne de sujet. Nous nous intéresserons davantage à l'inscription du sujet castoradien dans son contexte démocratique ultérieurement, c'est-à-dire après avoir exposé le rapport de la critique castoriadienne du criticisme avec les sociocritiques du sujet transcendantal (3.3.). Ce qui nous importe ici est de fournir une première approche du contenu du concept castoradien de sujet comme forme réflexive de pour-soi, c'est-à-dire capable de créer ses propres déterminations transcendantales. Nous le ferons en retraçant la genèse interne de son concept de sujet, des textes des années 1960 à ceux des années 1980/1990.

La première approche de son concept de sujet est élaborée dans « Marxisme et théorie révolutionnaire », dès le milieu des années 1960². Il est important d'indiquer ce détail chronologique, car, du point de vue de l'histoire de la philosophie contemporaine française, cela signifie que Castoriadis s'est engagé dans une réévaluation de la notion de sujet au moment où se prépare la « mort de l'homme » (*Les Mots et les choses* paraît en 1966, et l'humanisme est déjà bien agonisant, puisqu'il a déjà fait l'objet en France de la critique lévi-straussienne du sujet sartrien, sans compter la diffusion du nietzschéisme et du freudisme dès le début de siècle, notamment par l'intermédiaire du surréalisme), mais aussi deux décennies avant le « retour du sujet » et le « retour à Kant » des libéraux français tels que L. Ferry et A. Renaut. La critique des critiques du sujet par Castoriadis plus tard dans les années 1980,

¹ Cornelius Castoriadis, « La “fin de la philosophie” ? », *op. cit.*, p. 291.

² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 150-170. Castoriadis écrit lui-même lorsqu'il reviendra ultérieurement et explicitement sur la notion de sujet qu'il s'agissait là d'une première approche dont il conserve la signification principale. « L'état du sujet aujourd'hui », p. 272-273, il écrit : « Ce que je viens de faire [définir le sujet] donne un contenu plus précis à ce que j'ai défini depuis 1965 comme l'*autonomie* du “sujet” humain. »

notamment dans « L'état du sujet aujourd'hui » (1986), n'est donc pas une prise de position imposée par les circonstances de la vie intellectuelle dont il est le contemporain, mais plutôt le développement logique d'une réflexion plongeant ses racines dans la critique marxienne du marxisme qu'il a faite dans les années de *Socialisme ou Barbarie*. La réévaluation de la notion de sujet chez Castoriadis est en effet inséparable de la critique de la philosophie marxiste de l'histoire selon laquelle la formation du prolétariat comme sujet révolutionnaire conscient de son rôle historique serait la conséquence des tendances contradictoires de la dynamique objective des rapports de production capitalistes. Dans « Marxisme et théorie révolutionnaire », la discussion de la notion d'« individu autonome » succède directement à celle du concept de *praxis*, qui elle-même succède à la critique de la philosophie marxiste de l'histoire : « seule cette conception de l'autonomie et de la structure du sujet rend possible et compréhensible la praxis telle que nous l'avons définie¹ ». Cette succession discursive est conséquente, puisque la désarticulation du projet révolutionnaire d'une philosophie déterministe de l'histoire nécessite en contrecoup la réévaluation du sujet comme capacité d'initiative historique. Cette trajectoire critique indique aussi que la réévaluation par Castoriadis de la notion de sujet est distincte quant à ses fins et quant à son contenu de la réévaluation ultérieure qu'en feront les libéraux français dans les années 1980 : le sujet castoriadien est un sujet révolutionnaire pris dans une épaisseur historique et communautaire, aucunement le sujet libéral dont la liberté individuelle est garantie par un État de droit rationnel. De ce point de vue, la notion castoriadienne de sujet se meut encore dans l'orbite théorique de sa compréhension marxienne élaborée dans l'*Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel* par Marx. Le sujet politique n'est pas, comme c'est le cas dans la tradition libérale, l'individu comme sujet de droit, mais le porteur d'un projet de transformation radicale de la société d'après une conception particulière de la rationalité.

Dès cette époque, la discussion de la notion de sujet se déploie simultanément sur le plan individuel et sur celui collectif. Sur le plan individuel, Castoriadis propose une critique du « moment abstrait de la subjectivité philosophique² » par l'intermédiaire d'une conceptualité psychanalytique encore marquée par le lacanisme, ainsi que par celui d'un outillage phénoménologique d'inspiration merleau-pontienne. Le point de départ de sa définition du

¹ *Ibidem*, p. 158.

² *Ibidem*.

sujet est la maxime que proposait Freud de la psychanalyse : « Où était Ça, Je dois devenir » (*Wo Es war, Ich werden*). Il s'agissait pour Freud de dire d'après Castoriadis que l'autonomie consiste en la substitution du conscient à l'inconscient comme instance de décision personnelle.

Si à l'autonomie, la législation ou la régulation par soi-même, on oppose l'hétéronomie, la législation ou la régulation par un autre, l'autonomie, c'est ma loi, opposée à la régulation par l'inconscient qui est une loi autre, la loi d'un autre que moi¹.

Repris à travers la terminologie lacanienne, l'autonomie devient substitution de mon discours à celui de l'« Autre » en moi, à savoir l'inconscient : « L'autonomie devient alors : mon discours doit prendre la place du discours de l'Autre, d'un discours étranger qui est en moi et me domine : parle par moi². » L'originalité de Castoriadis par rapport à ses inspirations psychanalytiques est (déjà) de reprendre cette définition générale à travers une réflexion sur le rôle et la nature de l'imaginaire (lequel n'est pas encore l'imagination radicale), d'ores et déjà compris, conformément à sa conceptualisation lacanienne, comme médiation apriorique de l'expérience. Bien que le rapport établi par Castoriadis entre inconscient et imaginaire ne soit pas ici tout à fait clair (il est difficile de déterminer s'il identifie les deux ou s'il fait de l'imaginaire une formation de l'inconscient, ou encore une instance distincte en relation avec lui), il propose de spécifier l'autonomie comme institution d'un certain type de rapport entre le conscient et l'imaginaire : l'autonomie n'est pas négation du discours de l'Autre, mais institution d'un rapport de reconnaissance, de sorte que les formations de l'inconscient puissent apparaître comme des formations personnelles, non sous la forme d'une objectivité aliénante. « L'autonomie n'est donc pas élucidation sans résidu et élimination totale du discours de l'Autre non su comme tel. Elle est instauration d'un autre rapport entre le discours de l'Autre et le discours du sujet³. » Ce qui est particulièrement intéressant dans ce léger décalage de la théorie freudo-lacanienne est l'accent mis sur la dimension pratique de l'autonomie, faisant d'elle un projet à faire plutôt qu'un état dans lequel s'installerait définitivement le sujet. L'autonomie est toujours à reprendre, dans le sens où la dynamique indépendante de l'inconscient demande au sujet de se réadapter à ses formations. Aussi voyons-nous que le concept castoriadien fait implicitement signe dès cette époque vers celui

¹ *Ibidem*, p. 151.

² *Ibidem*, p. 152.

³ *Ibidem*, p. 155.

de subjectivation (concept qu'il évite soigneusement néanmoins et sur lequel nous reviendrons), dans le sens où l'instauration d'un nouveau rapport entre l'inconscient et le conscient est aussi autotransformation de l'identité du sujet dans le temps à travers une pratique réflexive continue.

Cette critique d'inspiration psychanalytique du sujet cartésien est aussi enrichie d'éléments phénoménologiques¹ : le sujet qui doit négocier les formations de l'inconscient est lui-même codéterminé par une objectivité sociale dans laquelle il s'inscrit historiquement. Le « moment abstrait » du « *cogito sum* » a pour condition nécessaire une objectivité historique qui en détermine le contenu, « et dans ce contenu, il y a toujours l'autre et les autres ». Le thème psychanalytique du « sujet clivé » se prolonge ainsi dans celui phénoménologique d'une codétermination principielle entre subjectivité et objectivité.

Le sujet en question n'est donc pas le moment abstrait de la subjectivité philosophique, il est le sujet effectif pénétré de part en part par le monde et par les autres. Le Je de l'autonomie n'est pas Soi absolu, monade qui nettoie et polit sa surface extéro-interne pour en éliminer les impuretés apportées par le contact d'autrui ; il est l'instance active et lucide qui réorganise constamment les contenus en s'aidant de ces mêmes contenus, qui produit avec un matériel et en fonction de besoins et d'idées eux-mêmes mixtes de ce qu'elle a trouvé déjà là et de ce qu'elle a produit elle-même².

Puisque l'autonomie est institution d'un certain rapport entre soi et l'Autre en soi dans le cadre d'une indétermination principielle entre subjectivité et objectivité, la philosophie morale doit nécessairement s'ouvrir et s'articuler à la philosophie sociale et politique. Selon Castoriadis, dès ces années 1960, la condition de l'autonomie individuelle, donc de l'essor d'une véritable subjectivité réfléchissante, est la création d'un champ social-historique lui-même autonome : « si l'autonomie est ce rapport dans lequel les autres sont toujours présents comme altérité et comme ipséité du sujet – alors l'autonomie n'est concevable, déjà philosophiquement, que comme un problème et un rapport social³. »

Cette première élaboration⁴ explicite de la notion de sujet comme individu autonome inscrit dans un champ social-historique lui-même autonome est approfondie significativement

¹ La place qu'occupe Merleau-Ponty dans la genèse de la pensée de Castoriadis à cette époque est visible dans le réinvestissement de sa phénoménologie du corps : « Enfin, il n'est qu'en apparence éloigné de notre propos de rappeler que le support de cette union du sujet et du non-sujet dans le sujet, la charnière de cette articulation de soi et de l'autre, c'est le corps [...]. » *Ibidem*, p. 157.

² *Ibidem*, p. 158.

³ *Ibidem*, p. 159.

⁴ Notons néanmoins que ce n'est pas la première fois que Castoriadis s'interroge sur le sens de la notion d'autonomie. Dans ses écrits des années 1950, il était déjà question de définir les fins normatives et les conditions

dans les décennies qui suivront, et trouve une expression claire dans « L'état du sujet aujourd'hui ». Dans ce texte, Castoriadis, d'un côté, affine les critères conceptuels permettant de distinguer entre individu et sujet et, de l'autre, précise les conditions métapsychologiques de la transformation de l'individu en sujet. Les deux critères conceptuels qu'il ajoute à sa description des années 1960 sont la *réflexivité* et la *volonté*, toutes les deux comprises en un sens spécifique. La réflexivité est comprise par opposition à la simple notion d'autoréférentialité. Alors que tout être vivant peut discerner le soi et le non-soi (l'autoréférentialité), la réflexivité permet à l'individu de prendre sa pratique pour objet afin de la transformer consciemment.

Dans la réflexivité nous avons quelque chose de différent [par rapport à l'autoréférentialité] : *la possibilité que la propre activité du « sujet » devienne « objet », l'explicitation de soi comme un objet non objectif ou comme objet simplement par position et non par nature.*

C'est cette capacité de se référer à soi-même comme « objet non objectif », qui permet l'opposition de soi avec soi, par exemple sous la forme dialogique du dialogue platonicien, et par conséquent « la *mise en question* de soi-même ». Or une telle capacité selon Castoriadis n'est pas une faculté anthropologique, c'est-à-dire une faculté qui serait partagée universellement à l'intérieur de l'espèce humaine. Il s'agit d'une création historique, qui, comme telle, nécessite une série de conditions contingentes.

Le simple conscient n'est pas aveugle sur ce qu'il fait, mais il est généralement plus qu'aveugle sur le *pourquoi* il le fait ; de même, il pense quelque chose, mais ne se demande pas pourquoi il pense cela plutôt que le contraire ou autre chose. Or, l'histoire autant que la psychanalyse nous montrent que la *possibilité* de cette interrogation, au-delà de ce qu'autorise chaque fois le système institué en place, possibilité que nous devons postuler comme partout présente chez les êtres humains, n'est *que très rarement réalisée*, à travers les diverses sociétés historiques, ou à travers les individus de notre propre société. C'est par une *création historique* que cette possibilité se transforme en réalité effective : en ce sens, il y a bel et bien autocréation de la subjectivité humaine comme réflexivité¹.

Si le sujet est un individu doté de réflexivité, il est aussi muni de volonté, dans le sens de « capacité d'activité délibérée ». L'identification de la volonté et de la délibération par Castoriadis implique une restriction importante de la notion de volonté, puisque la volonté inclut une dimension réflexive différente d'une simple « orientation de la représentation ». La

objectives de l'autonomie, en particulier à travers une réflexion sur « le contenu du socialisme ». Nous revenons en détail sur cet aspect de l'œuvre dans le chapitre IV.

¹ Cornelius Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », *op. cit.*, p. 262-263.

volonté n'est pas seulement la tension de l'individu vers un objet désiré, mais la capacité réflexive par laquelle l'individu est capable d'orienter son action en fonction d'une explicitation préalable de ses mobiles :

J'appelle capacité d'activité délibérée ou volonté la possibilité pour un être humain de faire entrer dans les relais qui conditionnent ses actes les résultats de son processus de réflexion (au-delà de ce qui résulte de la simple logique animale¹).

Castoriadis maintient donc la définition de 1965, mais lui ajoute une clause supplémentaire : un individu est un sujet, non seulement lorsqu'il entretient un certain rapport avec les formations de son imaginaire et de son inconscient, mais aussi lorsqu'il peut transformer consciemment et lucidement les conditions de sa propre pratique, ce que lui permettent ses facultés réflexives et volitives/délibératives.

À cette précision conceptuelle de la notion de sujet correspond une explicitation des conditions métapsychologiques qui rendent possibles son avènement et son maintien dans le temps. Il suffira ici de les relever, un commentaire détaillé de ces conditions n'étant pas notre propos ici.

Je vois quatre tels présupposés, dont deux seulement appartiennent à l'investigation métapsychologique, et dont les deux autres dépassent le champ psychanalytique proprement dit. Ces présupposés sont : 1) la sublimation ; 2) l'existence d'un quantum d'énergie libre, ou d'importantes capacités de mutation d'énergie, auprès de l'instance consciente ; 3) la labilité des investissements dans ce champ ; 4) la capacité de mettre en question les objets jusqu'alors investis en fonction de la réflexion².

Au terme de ce parcours, nous aboutissons sur une définition originale de la notion de sujet singularisant la philosophie de Castoriadis à l'intérieur de son contexte philosophique, marqué d'abord par la critique radicale du sujet, puis par sa restauration libérale. Remobilisant la critique psychanalytique et phénoménologique du sujet – et aussi sa sociocritique, comme nous le verrons –, Castoriadis maintient cependant un concept de sujet comme auteur lucide et conscient de la catégorialité à travers laquelle il fait l'expérience de la phénoménalité. À son tour, une telle définition du sujet n'est pas restreinte au champ de l'éthique ou de l'épistémologie, mais possède aussi un contenu politique, puisqu'il s'agit aussi bien de réinscrire le sujet à l'intérieur de ses conditions politiques d'énonciation – la société autonome – que d'en faire une source d'initiative historique, ce sur quoi nous reviendrons à la fin de ce

¹ *Ibidem*, p. 265.

² *Ibidem*, p. 265-266. Ces présupposés métapsychologiques sont commentés en détail dans les séminaires de 1986-1987, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, en particulier ceux de février et mars 1987.

troisième chapitre. Enfin, une telle définition du sujet de la science comme créateur autonome de ses propres déterminations catégorielles, si elle contribue à classer Castoriadis à l'intérieur des épistémologies constructivistes, ne doit pas faire oublier qu'elle maintient non seulement un rapport fort à la notion de vérité (nous y reviendrons en fin de ce chapitre également), mais qu'elle est elle aussi réarticulée à une ontologie pluraliste et poïétique. C'est sur ce dernier aspect de la typologie des formes du pour-soi que nous aimerions désormais insister, à savoir son rapport à la théorie de la stratification.

3.2.7. Typologie des formes du pour-soi et stratification

Castoriadis a donc un triple usage de la notion de pour-soi : un usage à caractère universel servant à désigner les caractères généraux du vivant (création d'un monde propre, autofinalité, valuation, intention, représentation) ; un usage à caractère typologique (différenciation des types de pour-soi) ; un usage à caractère particulier (le pour-soi comme individu particulier).

La typologie des formes du pour-soi que Castoriadis propose recoupe aussi sa théorie de la stratification, et ce, en deux sens :

1. *Individuation d'une généricité ontologique.* – Chaque type formel du pour-soi est, sur le plan strictement ontologique, à rapporter à la strate de l'être qui lui correspond. Le « pour-soi » vivant est à rapporter à la strate du vivant au sens d'une individuation d'une généricité ontologique. La typologie des formes de pour-soi s'articule, en d'autres termes, à la théorie générale de la stratification comme description du mode particulier d'individualité correspondant à une strate spécifique de l'être. Le pour-soi psychique, par exemple, est la description de la forme d'individualisation correspondant à la strate psychique comme domaine irréductible de l'être dans sa totalité.
2. *Complexité de l'individualité.* – Le rapport étroit entre la typologie des formes du pour-soi et sa théorie de la stratification existe également en ce qui concerne la multiplicité interne des formes de l'individualité. Dire qu'une individualité est stratifiée, c'est également dire qu'elle est une multiplicité complexe de « pour-soi ». Ainsi, un individu humain peut être considéré du point de vue de la théorie de la stratification comme sorte de sédimentation d'une multiplicité de strates ontologiques (vivant, psychique, social-historique), mais il peut aussi être pensé

du point de vue de la typologie du pour-soi comme coexistence d'une multiplicité d'individualités correspondant à chaque strate ontologique.

Les rapports que Castoriadis établit entre sa typologie des formes du pour-soi et sa théorie de la stratification est un des nœuds manifestes de son pluralisme ontopoïétique constructiviste : s'y entrelacent une ontologie pluraliste de la stratification et une conception criticiste de la connaissance. Nous pouvons, pour finir sur ces questions, relever deux enjeux importants des rapports entre typologie des formes du pour-soi et théorie de la stratification :

1. *Un enjeu épistémologique.* – Penser la constitution, par le « pour-soi » de son « monde propre », c'est-à-dire de son objectivité, c'est penser sa constitution comme résultante de la complexité interne du pour-soi. Dans le cas de l'individu socialisé et du sujet en particulier, la constitution de l'objectivité doit également être rapportée aux autres strates qui la rendent possible : le vivant, le psychique et le social-historique. Pour l'individu socialisé, la phénoménalité n'est pas une pure phénoménalité égologique, dans le sens où elle ne serait constituée que par la conscience de l'individu. La constitution de la phénoménalité, au contraire, se situe au carrefour d'une sédimentation ontologique, reprise dans et par la totalisation sémantique qu'offre la conscience individuelle. Pour l'individu socialisé, le sens d'un phénomène n'est pas seulement celui qu'il peut lui donner dans et par sa constitution transcendantale subjective, mais est aussi traversée par les formes à chaque fois qualitativement unique du sens que fournissent les autres strates ontologiques dont il est composé. Par exemple, pour l'individu socialisé, l'expérience du temps est l'épreuve d'une phénoménalité complexe où s'entrelacent aussi bien le temps du vivant (à travers l'évolution et le développement de l'organisme), celui du psychique (négarion du temps calendaire, compulsion à la répétition) et celui du social-historique (temps calendaire et imaginaire). Bref, le sens est toujours complexe, et la multiplicité interne du sens est la conséquence de la composition ontologique du pour-soi individuel, qui est une sédimentation complexe de nature, de psychique et de social-historique.
2. *Un enjeu méthodologique.* – Les rapports entre typologie des formes du pour-soi et théorie de la stratification ont aussi des implications méthodologiques

importantes, puisqu'ils invitent à repenser la pratique scientifique à partir, pour parler comme É. Morin, de la donnée de la complexité. Si, en effet, il convient de penser, comme Castoriadis le propose, chaque « strate » de l'être à partir d'une conceptualité spécifique, comment penser un objet singulier une fois considéré qu'il est lui-même une complexité stratifiée ? Penser la complexité nécessite non seulement de penser la pluralité ontologique et l'irréductibilité des différents niveaux de l'être, mais aussi l'articulation des différents champs de savoir et des méthodes qui leur correspondent, et ce, aussi bien *entre* les savoirs que *dans* les savoirs. De ce point de vue, il nous semble que la pensée castoriadienne ouvre une voie féconde dans le domaine méthodologique, en particulier dans le domaine des sciences sociales, grevé par la multiplicité contradictoire des approches du fait social. Penser le social en termes « complexes », sans pour autant qu'il s'agisse d'une réconciliation de points de vue incompatibles, donne les moyens de penser une certaine complémentarité entre des approches qui, autrement, ne sont pensées qu'en termes d'exclusivité : par exemple, un moment « herméneutique » en sciences sociales n'exclue pas nécessairement la reconstitution des causalités objectives (ce que Castoriadis affirmait lui-même lorsqu'il disait que le champ social est par excellence le champ de la causalité, sans pour autant qu'il s'y réduise). Ainsi, une méthodologie « complexe » dans le domaine des sciences sociales devrait permettre de penser, pour l'étude du champ social, la diversification interne des méthodes en fonction de la pluralité interne du champ social (psychique, social-historique comme telle, nature). Aussi le pluralisme ontopoïétique de Castoriadis nous invite-t-il à penser non seulement des méthodes spécifiques pour chaque « strate » de l'être, mais aussi l'articulation intra- et extra-méthodique.

*

Nous voyons bien à l'occasion de cette recomposition de la typologie castoriadienne des formes du pour-soi comment intervient la notion de création dans sa critique et dans sa reconstruction de la notion kantienne de sujet transcendantal. Elle apparaît tout d'abord, nous l'avons vu, comme un facteur d'universalisation et de particularisation de la subjectivité transcendante : à la création immotivée d'une forme de l'être dans le temps correspond une

constitution transcendante spécifique de l'expérience. Si l'on spéculait à un niveau cosmologique, nous pourrions dire que chaque autocréation formelle exprime une « perspective » particulière sur la totalité ontologique du fait de sa constitution transcendante spécifique. Mais à défaut de la possibilité de se placer à un tel niveau (qui serait celui du Dieu leibnizien dans lequel se réfléchissent et se totalisent toutes les perspectives monadiques), le monde castoriadien reste définitivement un « monde morcelé », c'est-à-dire un monde non seulement composé d'une multiplicité d'expériences incommensurables, mais aussi ultimement inconnaissable du fait de son indétermination et de notre incapacité constitutive à dépasser les conditions transcendantales de l'expérience que nous en faisons. Mais la création apparaît aussi dans cette typologie, et en particulier en ce qui concerne le pour-soi humain, comme facteur d'historicisation de la subjectivité transcendante. En réévaluant le rôle et la nature de l'imagination transcendante chez Kant, en la requalifiant comme imagination radicale, Castoriadis situe au cœur du sujet transcendantal une faculté créatrice faisant entrer le sujet dans l'histoire et l'ouvrant sur une pratique du savoir dont il n'a pas tout à fait le contrôle. Cette historicisation du sujet transcendantal est redoublée par la manière dont est articulée la typologie du pour-soi à la théorie de la stratification : un pour-soi, *a fortiori* le pour-soi humain, n'est jamais simple, mais toujours composé d'une multiplicité de pour-soi, chacun d'entre eux poursuivant sa propre finalité selon son mode distinctif de constitution apriorique. Ainsi, chaque individu est à lui-même un « monde morcelé », dont la dynamique « magmatique » interne est aussi celle de sa propre historicité. Dans ce « monde morcelé » qu'est à soi-même chaque individu se reflètent les tendances partiellement indépendantes du biologique, de l'appareil psychique ou encore du social-historique. Si l'on prend par exemple la question particulière de l'expérience du temps, chaque individualité, en tant qu'elle est un pour-soi qui organise une multiplicité de pour-soi et en tant que chaque pour-soi fonde sa propre expérience du temps, est le lieu d'une expérience multiple du temps. L'« harmonie discordante¹ » entre ces diverses expériences sera au final l'expérience subjectivement vécue du temps. Mais il est remarquable, contre la critique nietzschéenne du sujet, qu'il n'ait jamais réduit l'individualité ou la subjectivité à sa multiplicité interne, qu'il n'en ait jamais fait une « fiction » ou un « effet de surface » de tendances infrasubjectives. Contre une telle dissolution

¹ Nous reprenons librement cette expression élégante à Sophie Klimis, qui l'a présentée à l'occasion d'un exposé fait au CIRCEM (Université d'Ottawa) en mars 2017.

de l'unité dans les multiplicités, Castoriadis oppose l'idée selon laquelle chaque être spécifique est une organisation d'une multiplicité d'organisations formelles, organisation complexe dont les relations internes ne peuvent être ressaisies que par la multiplication des formes du discours et de la rationalité. Le projet philosophique de Castoriadis, et nous le voyons très bien lorsque nous nous penchons sur la question de l'individuation dans son œuvre, n'est pas de projeter la philosophie hors de ses coordonnées platoniciennes, comme Deleuze à la suite de Nietzsche, mais de réinventer la question de la forme à l'intérieur d'une ontologie de l'indétermination créatrice.

C'est en ce sens qu'il y a un croisement chez Castoriadis entre épistémologie et ontologie et que l'on peut définir sa position comme un « pluralisme ontopoïétique constructiviste ».

3.3. Castoriadis et la critique sociologique du sujet transcendantal kantien. Aspects du socioconstructivisme castoriadien

Une thèse centrale découlant du pluralisme ontopoïétique constructiviste de Castoriadis est, nous venons de le voir, que la constitution de la phénoménalité doit être pensée comme le fruit d'une composition complexe d'une sédimentation ontologique, bien que retotalisée et reprise par et dans la spécificité de la forme de pour-soi dans laquelle une telle complexité se déploie. À l'intérieur de cette thèse générale, une place importante est réservée, dans le cas de l'individu socialisé et du sujet de la connaissance, aux déterminations sociales des pratiques et des contenus épistémiques. En ce sens, et c'est ce que nous allons désormais examiner, Castoriadis remobilise à l'intérieur de son cadre philosophique une des voies majeures de la critique du sujet transcendantal kantien, à savoir sa critique sociologique¹. Dans ce qui suit,

¹ Il est coutumier de faire de Durkheim, Marx et Weber les trois fondateurs principaux de la sociologie, tout en évoquant leurs prédécesseurs (De Bonald, Saint-Simon, Comte du côté français, par exemple) dans la constitution de leur propre projet scientifique. On s'étonnera dès lors de ne pas voir Weber apparaître dans la « voie sociologique de la critique de la subjectivité transcendantale ». Sans nous engager ici dans un commentaire serré du rapport de Weber au criticisme, l'absence d'une critique explicite de la subjectivité transcendantale chez lui tient au maintien d'une perspective criticiste forte au niveau de sa conceptualisation de la méthode sociologique (Cf. Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1987). Cela ne signifie pas que la sociologie wébérienne ne permette pas la critique du sujet kantien, mais seulement que l'on ne trouve pas chez Weber un tel projet, contrairement à Durkheim et, dans une moindre mesure, Marx. De fait, c'est en partie sur certains concepts de la sociologie wébérienne, notamment la typologie idéale des formes de la rationalité, que s'est déployée ensuite dans le « marxisme wébérien » (pour reprendre une appellation de Merleau-Ponty dans *Les aventures de la dialectique* et reprise par Löwy dans *La cage d'acier : Max Weber et le marxisme wébérien*) la critique de la subjectivité transcendantale kantienne. Par exemple, la deuxième partie de l'essai sur la réification dans *Histoire et conscience de classe* de Lukács est presque entièrement dévolue, à travers une critique des antinomies de la pensée bourgeoise, à exposer les rapports

nous cherchons donc à mieux circonscrire la spécificité du socioconstructivisme holiste de Castoriadis, qui tient à son ancrage théorique : sa théorie de l'institution imaginaire de la société.

3.3.1. *Position. Castoriadis et la critique sociologique du sujet transcendantal kantien*

L'objectif principal de la critique sociologique du sujet transcendantal est de restituer ses conditions sociales de possibilité, c'est-à-dire de faire du champ social une condition transcendantale du sujet transcendantal lui-même. Il s'agit dans ce cas de déterminer dans quelle mesure le social détermine les formes et le contenu de la subjectivité transcendantale, impliquant dès lors son historicisation et, dans une certaine mesure, sa relativisation.

Cette critique sociologique du sujet transcendantal n'est bien entendu pas uniforme, puisqu'elle se diversifie selon les définitions possibles de la science sociale. Les ontologies du social mobilisées par les auteurs marxistes ou par les auteurs durkheimiens conduisent par exemple à des formulations différentes de l'opération et du contenu de la sociocritique du sujet transcendantal. Quoi qu'il en soit de ces différences internes, c'est au premier tiers du XX^e siècle que l'on peut dater le plein développement de ce schème critique de la subjectivité kantienne. L'entre-deux guerre est en effet marqué par la constitution d'un véritable programme sociologique (non concerté) visant à expliciter les fondements sociaux de la production, de la circulation et de la légitimation de la connaissance – ce que l'on appelle conventionnellement la « sociologie de la connaissance » –, programme de recherche où l'enquête sur les catégories occupe une place centrale (bien que n'étant pas le tout de la sociologie de la connaissance). C'est de cette époque que date *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), texte dans lequel, nous y reviendrons, Durkheim pose les fondements de l'enquête sociologique sur les origines des catégories mobilisées dans les activités épistémiques. Mauss, après Durkheim, a approfondi ce programme de recherche, par exemple dans son texte sur la catégorie du moi : « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de moi » (1938). C'est aussi à cette époque que paraît *La philosophie des formes symboliques* d'Ernst Cassirer (1923-1929), *Problèmes de sociologie de la connaissance* de Max Scheler (1924) puis *Idéologie et utopie* de Karl Mannheim (1929). Enfin,

récioproques entre réification, capitalisme et criticisme kantien. De même, l'absence, chez Weber, d'une sociogenèse du sujet transcendantal ne signifie pas qu'une sociologie de la connaissance y soit absente.

c'est de cette époque que date la première conceptualisation rigoureuse d'une critique marxiste du sujet transcendantal, celle proposée par G. Lukács dans la deuxième partie de son essai sur la réification inclus dans *Histoire et conscience de classe* (1923). Lukács donne ainsi le coup d'envoi à un véritable programme de sociologie marxiste de la connaissance, qui, développé notamment à l'intérieur de l'École de Francfort, trouve en Alfred Sohn-Rethel un de ses théoriciens privilégiés avec son trop méconnu *Travail intellectuel et travail manuel : une critique de l'épistémologie* (1951, pour la première version). Ainsi, du point de vue du développement interne de l'histoire de la sociologie, la critique de la subjectivité transcendantale occupe une place particulière : non seulement elle doit être située à l'intérieur d'un programme plus large de connaissance sociologique de la connaissance, mais elle prend la forme d'une enquête sur la sociogenèse des catégories mobilisées par le sujet dans l'acquisition ou la production de la connaissance. Ce que l'on peut appeler la « sociocritique du sujet transcendantal » est donc avant tout une sociogenèse de la catégorialité mobilisée par les acteurs de l'activité scientifique¹.

La sociocritique du sujet transcendantal est donc largement avancée, sinon acquise, lorsque Castoriadis écrit *L'institution imaginaire de la société*, où il soutient clairement la thèse d'une détermination sociale des catégories de la connaissance. Il y soutient notamment, nous y reviendrons en détail, que les fondements catégoriaux des pratiques épistémiques sont à trouver dans un certain nombre de pratiques sociales, et que les variations historiques de ces fondements sont à rapporter à l'autotransformation de l'« imaginaire social » de chaque unité social-historique considérée. Aussi est-il clair pour Castoriadis que les catégories mobilisées par le sujet à l'intérieur d'un processus d'acquisition de connaissances sont des catégories socialement déterminées. Les catégories de temps ou d'espace ne sont rien, estime-t-il par exemple, en dehors de leur inscription à l'intérieur de leur spécification sociale, qui est une spécification imaginaire. Ainsi, sans néanmoins refuser à la subjectivité une certaine indépendance dans la constitution de son expérience, Castoriadis cherche, tout comme le faisait Durkheim ou bien Marx chacun à leur manière, à réinscrire l'expérience que le sujet fait du monde à l'intérieur de conditions sociales sur lesquelles le sujet n'a pas de contrôle immédiat. Castoriadis réinvestit donc explicitement les traits principaux de la critique

¹ Pour une bonne présentation générale des premières étapes de la critique sociologique du sujet transcendantal, voir l'introduction de Peter Ludwig Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, op. cit.

sociologique du sujet transcendantal kantien, qui consiste, en bref, à dire qu'il existe une construction sociale de la réalité.

Nous sommes donc en droit de nous demander, au regard d'un tel contexte, quelle est la spécificité de la contribution castoriadienne à ce schème critique. Comme nous allons le voir, sa spécificité tient à celle de son projet philosophique, à savoir celui d'une critique générale de la raison à partir d'une définition originale de la création comme création *ex nihilo* de nouvelles déterminations formelles de l'être dans le temps. L'apport de Castoriadis au socioconstructivisme ne tient pas à la simple idée que les catégories ont une origine sociale – thèse alors largement acquise –, mais à l'articulation de ce schème critique à un concept radical de création impactant la conception qu'il convient de proposer de la subjectivité et de l'objectivité. Pour le dire autrement, l'apport de Castoriadis est, d'un côté, de chercher à penser une certaine *modalité* de la sociogenèse des catégories d'après son concept de création et, d'un autre côté, d'interroger le rapport d'une telle institution sociocatégorielle à un monde pluriel et créateur. Enfin, la spécificité de Castoriadis est de proposer une variante *politique* du socioconstructivisme holiste. Il ne s'agit pas seulement de dire qu'il existe une constitution sociale de la réalité, mais que les conditions d'avènement d'une subjectivité réfléchissante sont non seulement sociales, mais politiques, c'est-à-dire que le champ social doit s'être ouvert dans sa totalité à la critique de ses fondements normatifs.

Nous allons donc désormais expliciter, en optant pour une perspective comparative, la spécificité de la conception sociogénétique de la catégorialité transcendantale selon Castoriadis, et nous verrons qu'elle tient à son concept de création, qui irrigue l'ensemble de son projet philosophique. Bref, il nous faut examiner et expliquer cette thèse selon laquelle les formes du sujet transcendantal sont une *création social-historique*, elle-même insérée dans une ontologie pluraliste dont le concept de création est la pierre angulaire. Nous allons procéder en quatre temps :

- Synthèse du socioconstructivisme holiste durkheimien par rapport auquel Castoriadis doit être positionné.
- Position de Castoriadis à l'égard des tentatives passées des sciences sociales pour penser la détermination sociale des catégories de la connaissance.
- Apport de la théorie de l'institution imaginaire de la société pour le socioconstructivisme holiste.

- Précisions sur la dimension politique du socioconstructivisme holiste de Castoriadis.

3.3.2. *Fondation de la sociologie et critique du sujet transcendantal chez Durkheim*

Épistémologie sociologique, holisme et réalisme ontologique chez Durkheim. – La spécificité de la critique durkheimienne du sujet kantien est inséparable de celle de son projet épistémologique, puisque c'est à partir de sa définition de l'objet et des méthodes de la sociologie que se déploie sa critique du sujet kantien¹. Il y a chez Durkheim, en d'autres termes, implication de la fondation du savoir sociologique pour la critique du sujet transcendantal : la critique de la raison sociologique permet une critique de la raison pure. Il convient donc d'examiner les rapports que Durkheim établit entre fondation de la sociologie et ontologie réaliste du social, puis d'y rapporter sa critique du sujet kantien.

Le projet scientifique de Durkheim a été de constituer la sociologie, contre la philosophie, la psychologie et la biologie, comme science autonome dotée d'une méthode spécifique et d'un objet distinctif. Ce projet se déploie selon trois axes complémentaires : 1/ définition et identification de l'objet de la sociologie ; 2/ critique des savoirs constitués sur l'objet sociologique ; 3/ définition des méthodes appropriées à l'établissement du savoir sociologique.

Dès la première page du premier chapitre des *Règles de la méthode sociologique*, Durkheim définit ce qu'est un fait social en vue de dégager la sociologie de la biologie et de la psychologie. Un fait social est alors défini en fonction des critères à partir desquels il est possible de le reconnaître : l'extériorité et sa dimension contraignante (du point de vue des individus). D'où cette définition générale et bien connue des faits sociaux d'après Durkheim :

Voilà donc un ordre de faits qui présentent des caractères très spéciaux : ils consistent en des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'individu, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui. Par suite, ils ne sauraient se confondre avec les phénomènes organiques, puisqu'ils consistent en représentations et en actions ; ni avec les phénomènes psychiques, lesquels n'ont d'existence que dans la conscience individuelle et par elle. Ils constituent donc une espèce nouvelle et c'est à eux que doit être donnée et réservée la qualification de *sociaux*².

¹ On trouvera de nombreux éléments sur les rapports de Durkheim à la philosophie dans la très riche étude de Giovanni Paoletti, *Durkheim et la philosophie: représentation, réalité et lien social*, Paris, Classiques Garnier, 2012. Il est cependant assez curieux que l'auteur n'y ait pas abordé la critique de la subjectivité transcendantale à proprement parler.

² Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, op. cit., p. 5.

Une des spécificités de la constitution par Durkheim de la sociologie comme science est d'articuler explicitement cette définition générale des faits sociaux à une ontologie réaliste du social. Si les faits sociaux sont « extérieurs » et « contraignants », c'est parce qu'ils s'imposent aux individus socialisés au même titre que les lois de la nature s'imposent à eux, bien qu'ils ne soient pas « naturels » dans le sens où, par exemple, la loi de la gravité pourrait l'être. Considérer les faits sociaux « comme des choses », c'est considérer leur réalité objective et la modalité ontologique spécifique de leur réalité : « Nous ne disons pas, en effet, que les faits sociaux sont des choses matérielles, mais sont des choses *au même titre que les choses matérielles, quoique d'une autre manière*¹. » Le social, en d'autres termes, est une réalité « *sui generis* », un domaine de l'être irréductible qui demande un effort spécifique de rationalisation méthodologique en vue d'en expliquer le fonctionnement. Ainsi, pour Durkheim, la constitution de la sociologie comme science autonome a pour condition première la reconnaissance du social comme région de l'être spécifique et comme condition apriorique des interactions individuelles au même titre que, certes de manière différente, la nature. C'est de cette position ontologique préalable que découlent les critères de reconnaissance des faits sociaux pour l'observateur (extériorité et contrainte).

Conformément à l'héritage comtien auquel Durkheim est sensible, la méthode qu'il élabore en vue d'étudier les faits sociaux est inspirée des sciences de la nature. Les faits sociaux étant des « choses », il s'agira de les étudier comme telles, c'est-à-dire par la restitution de leurs causes efficientes et d'après le principe de raison suffisante. À la conception durkheimienne de la méthode se mêlent cependant des ajouts qui empêchent de la considérer comme une version étroite de naturalisme. En effet, la réflexion durkheimienne sur la spécificité de l'être social et la régionalité ontologique, qui doit sans doute être imputée à une lecture attentive d'Aristote tout au long de sa carrière², l'amène à des considérations trop peu remarquées sur les rapports entre méthodologie et régionalité ontologique. Dans la préface à la seconde édition des *Règles* (1901), Durkheim fait remarquer qu'il est non seulement exclu

¹ *Ibid.*, p. x. Nous soulignons.

² Pour s'en convaincre, on pourra se rapporter au relevé commenté des emprunts de Durkheim à la bibliothèque de Bordeaux entre 1889 et 1902 : Nicolas Sembel, « La liste des emprunts de Durkheim à la bibliothèque universitaire de Bordeaux une "imagination méthodologique" en acte », *Durkheimian Studies*, vol. 19, n. 1, 2013, p. 5-48. Nicolas Sembel et Matthieu Béra, « Emprunts de Durkheim à la bibliothèque universitaire de Bordeaux / Durkheim's Loans from Bordeaux University Library : 1889-1902 », *Durkheimian Studies*, vol. 19, n. 1, 2013, p. 49-71.

que nous puissions étudier les représentations collectives à partir du même modèle épistémologique que les représentations individuelles, mais il ajoute que la spécificité ontologique du social par rapport au psychique est aussi différence dans les manifestations de leurs légalités internes.

Il paraît, en effet, inadmissible que la matière dont sont faites les représentations n'agisse pas sur leurs modes de combinaisons. [...] S'il en est ainsi, on doit *a fortiori* s'attendre à ce que les lois correspondantes de la pensée sociale soient spécifiques comme cette pensée elle-même¹.

Selon Durkheim, cependant, la reconnaissance d'une pluralité de domaines de l'être ne signifie pas qu'il puisse y avoir une diversité des fondements de la rationalité. S'il existe une méthode spécifiquement sociologique, celle-ci s'ancre tout de même sur les principes de rationalité distinctifs des sciences de la nature. L'idée selon laquelle il existe des formes de légalité spécifiques à des régions de l'être ouvre pourtant une brèche considérable dans son projet épistémologique. Si, en effet, les « lois correspondantes de la pensée sociale [sont] spécifiques comme cette pensée elle-même », il est possible de se demander dans quelle mesure une méthodologie empruntée à un autre domaine de l'être, à savoir la nature, serait adéquate. La reconnaissance de la multiplicité régionale de l'être par Durkheim n'est pas prolongée par une réflexion plus profonde sur les conditions de possibilité de l'universalisation de la rationalité propre aux sciences de la nature. Car, pour Durkheim, en effet, la diversité régionale se donne tout au plus comme diversité réductible des formes de légalité, non comme incommensurabilité éventuelle ou comme possibilité d'une absence pure et simple de légalité à un niveau régional spécifique. Ce problème central, qui fonde entre autres la distinction méthodologique classique entre « explication » et « compréhension », sera ressaisi par Castoriadis, nous le verrons, à partir de sa notion de création.

Quoi qu'il en soit, nous comprenons pourquoi sont exclus du champ du savoir sociologique par Durkheim un nombre important de discours sur le social, notamment la philosophie, la biologie et la psychologie, puisqu'aucune de ces trois disciplines n'aurait jusqu'à ce jour mis le social comme réalité *sui generis* au principe de leur discours sur les faits sociaux. La philosophie s'occuperait du social à partir de considérations générales et d'intuitions exogènes au social lui-même (c'est par exemple la critique qu'il fait à Spencer,

¹ Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, op. cit., p. xvii.

qui approcherait le social à partir de sa loi de l'évolution universelle¹) ; la biologie, quant à elle, pense le social à partir de la théorie darwinienne de l'évolution ; la psychologie, finalement, fait du social une combinaison complexe de représentations individuelles. Du social, dans tout cela, il ne reste rien.

Socioconstructivisme holiste et critique du sujet kantien. – C'est à partir de la définition de l'objet sociologique que va se déployer chez Durkheim la critique du sujet transcendantal kantien.

Si le projet explicite d'une critique du sujet transcendantal n'est pas formulé dans les *Règles* en 1895, il est néanmoins rendu possible par les thèses centrales qui y sont exprimées, voire même annoncées en plusieurs endroits. Nous pouvons voir un signe annonciateur de la critique sociologique du criticisme à la fin de la préface à la seconde édition des *Règles*, qui fait ironiquement écho à la « révolution copernicienne » de Kant. Dans ce passage, Durkheim entend s'émanciper du « postulat anthropocentrique » d'après lequel la genèse et les formes de la pratique sociale seraient l'œuvre d'un sujet transparent à lui-même et à autrui. Contre un tel « postulat », il soutient que certaines conditions de la pratique, notamment le social comme domaine *sui generis* de l'être, ne dépendent pas de l'individu. La sociologie apparaît clairement dans ce bref passage comme une subversion en profondeur de certains postulats sur lesquels repose une entreprise philosophique comme le criticisme kantien, qui est inséparable d'une anthropologie individualiste.

Mais, malgré les grands progrès qui ont été faits en ce sens, on verra par la suite de ce travail qu'il reste encore de nombreuses survivances du postulat anthropocentrique, qui ici, comme ailleurs, barre la route à la science. Il déplaît à l'homme de renoncer au pouvoir illimité qu'il s'est si longtemps attribué sur l'ordre social, et, d'autre part, il lui semble que, s'il existe vraiment des forces collectives, il est nécessairement condamné à les subir sans pouvoir les modifier. C'est ce qui l'incline à les nier. En vain des expériences répétées lui ont appris que cette toute-puissance, dans l'illusion de laquelle il s'entretient avec complaisance, a toujours été pour lui une cause de faiblesse ; que son empire sur les choses n'a réellement commencé qu'à partir du moment où il reconnut qu'elles ont une nature propre, et où il se résigna à apprendre d'elles ce qu'elles sont. Chassé de toutes les autres sciences, ce déplorable préjugé se maintient opiniâtrement en sociologie. Il n'y a donc rien de plus urgent que de chercher à en affranchir définitivement notre science ; et c'est le but principal de nos efforts².

¹ *Ibid.*, p. 1.

² *Ibid.*, p. xxi-xxii.

Plus explicitement orienté contre le criticisme, Durkheim écrit dans le premier chapitre des *Règles* que l'explication de la genèse des « idées » (c'est-à-dire les « représentations individuelles » dans lesquelles doivent être incluses les catégories kantienne de la connaissance), doit être reprise à partir d'une des thèses constitutives de la sociologie, à savoir le caractère chosial, extérieur et contraignant des faits sociaux : les représentations individuelles sont partiellement des représentations collectives intériorisées par et dans un processus éducatif contraignant, ce qui signifie en contrepartie que le sujet n'est pas à l'origine des catégories de la connaissance.

Mais puisqu'il est aujourd'hui incontestable que la plupart de nos idées et de nos tendances ne sont pas élaborées par nous, mais nous viennent du dehors, elles ne peuvent pénétrer en nous qu'en s'imposant¹.

À partir de 1910, c'est-à-dire à partir de son article « Le problème sociologique de la connaissance² », Durkheim propose explicitement une conception sociogénétique des catégories. Contre la thèse de Jérusalem qui associe modernité scientifique et procès d'autonomisation de l'individualité, Durkheim soutient que la science, quelle que soit l'époque à laquelle elle se développe, est toujours socialement déterminée, et ce, jusque dans les catégories dont elle fait usage. « La science est encore chose sociale parce qu'elle met en œuvre des notions qui dominent toute la pensée et où toute la civilisation est comme condensée : ce sont les catégories³ ».

C'est cependant en 1912 que Durkheim énonce rigoureusement le projet d'une critique sociologique du criticisme kantien. Dans l'introduction des *Formes élémentaires de la vie religieuse*, il explique en effet que l'objet secondaire de son étude est de fournir un ensemble de preuves permettant de valider l'hypothèse selon laquelle les catégories de la connaissance possèdent une origine religieuse, c'est-à-dire, dans la perspective adoptée dans les *Formes*, une origine sociale (la religiosité étant identifiée au fondement et à la forme la plus élémentaire de la socialité). Durkheim énonce son hypothèse ainsi :

Mais alors, si les catégories sont d'origine religieuse, elles doivent participer de la nature commune à tous les faits religieux : elles doivent être, elles aussi des choses sociales, des produits de la pensée collective. Tout au moins – car, dans l'état actuel de nos

¹ *Ibid.*, p. 6.

² Émile Durkheim, « Le problème sociologique de la connaissance », in *Textes. 1. Éléments de théorie sociale*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 190-194.

³ *Idem.*

connaissances en ces matières, on doit se garder de toute thèse radicale et exclusive – il est légitime de supposer qu’elles sont riches en éléments sociaux¹.

Durkheim réinscrit son hypothèse à l’intérieur de l’antinomie philosophique entre « empirisme » et « apriorisme » (où l’on reconnaît le criticisme kantien, alors en grande faveur dans l’université française) afin de la dépasser et de la résoudre. En effet, après avoir énoncé son hypothèse et suggéré quelques éléments empiriques qui permettraient de la valider, il la situe par rapport aux apories que rencontre chacune de ces positions. D’un côté, la thèse empiriste, c’est-à-dire celle selon laquelle l’origine des catégories s’explique par un processus de généralisation inductive au contact de l’expérience sensible par le sujet, ne permet pas de comprendre « leurs propriétés caractéristiques », à savoir qu’elles sont « les concepts les plus généraux » qu’aucune expérience singulière ne permet d’induire². De l’autre côté, la thèse aprioriste laisse dans l’ombre la question de l’origine des catégories en affirmant qu’elles sont données toutes faites dans la subjectivité transcendante : « ce n’est pas l’expliquer [le pouvoir de l’esprit de dépasser et de conditionner l’expérience] que se borner à dire qu’il est inhérent à la nature de l’intelligence humaine³ ». D’où la formulation de ce problème classique depuis Hume par Durkheim : comment expliquer à la fois l’origine empirique des catégories de la connaissance, tout en maintenant leur caractère apriorique, universel et apodictique ? Durkheim pense pouvoir résoudre cette quadrature du cercle (réconcilier Hume et Kant) en soutenant la thèse selon laquelle les catégories ont une origine sociale. En posant une telle origine, nous pouvons admettre que les catégories aient une origine empirique, le social étant une réalité empirique comme une autre bien que d’un type singulier, mais l’on parvient aussi à comprendre sa dimension apriorique du fait des caractéristiques distinctives des faits sociaux (à savoir leur extériorité contraignante vis-à-vis des comportements et représentations individuels).

Ce même caractère social permet de comprendre d’où vient la nécessité des catégories. On dit d’une idée qu’elle est nécessaire quand, par une sorte de vertu interne, elle s’impose à l’esprit sans être accompagnée d’aucune preuve. Il y a donc en elle quelque chose qui contraint l’intelligence, qui emporte l’adhésion, sans examen préalable. Cette efficacité singulière, l’apriorisme la postule, mais n’en rend pas compte ; car dire que les catégories sont nécessaires parce qu’elles sont indispensables au fonctionnement de la pensée, c’est

¹ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, CNRS Éditions, 2007, p. 48.

² *Ibid.*, p. 53-54.

³ *Ibid.*, p. 54.

simplement répéter qu'elles sont nécessaires. Mais si elles ont l'origine que nous leur avons attribuée, leur ascendant n'a plus rien qui surprenne¹.

Pour Durkheim en outre, la thèse d'une origine sociale des catégories n'autorise pas seulement de dépasser l'antinomie entre empirisme et apriorisme. Elle permet aussi de mieux rendre compte de l'histoire de la science, qui est en partie celle de la variation des catégories de la connaissance. Dans la conclusion des *Formes*, Durkheim souligne que la transformation des catégories est à rapporter à l'évolution historique des sociétés. Le contenu de la catégorie d'espace, par exemple, dépend de certaines relations sociales en rapport à l'espace (la corrélation entre l'organisation spatiale du village et la représentation de l'espace chez les Zuñis est un exemple donné en introduction²). Ainsi n'existe-t-il pas selon Durkheim de système catégoriel définitif et anhistorique, comme c'était le cas dans la *Critique de la raison pure* de Kant, mais des systèmes catégoriaux historiquement situés et qui dépendent de circonstances socio-historiques, chacun ayant, dans les limites imposées par les circonstances historiques, force de loi³.

Nous le voyons bien, Durkheim présente dès ces années les linéaments d'une critique importante de la subjectivité transcendantale en posant le social comme condition de la catégorialité, procédant ainsi à une critique sociologique de la raison (dans le sens de délimitation des conditions de possibilité). Il reste que cette percée durkheimienne tient davantage du projet heuristique que de la théorie systématique, puisque deux problèmes importants restent en suspens dans la quarantaine de pages où cette critique est élaborée dans les *Formes* : l'élucidation des médiations concrètes à travers lesquelles se joue la dialectique de l'objectivation/intériorisation catégorielle⁴ ; la prise de position à l'intérieur du débat

¹ *Ibid.*, p. 57.

² *Ibid.*, p. 51 et 615 *sq.*

³ *Ibid.*, p. 615 *sq.*

⁴ Ce problème peut être vu comme une forme particulière de celui plus général que doit affronter toute sociologie fondée sur une ontologie réaliste du social : comment convient-il de penser la genèse des « représentations collectives » ? Dans le cas de la genèse des catégories de la connaissance, Durkheim semble opter pour un modèle que l'on pourrait appeler le modèle de l'« objectivation historique » : les représentations collectives, bien qu'ontologiquement spécifiques et déterminant l'action individuelle, ont pour une de leurs origines l'objectivation de contenus de conscience individuelle à travers l'histoire. Durkheim écrit par exemple dans « Le problème sociologique de la connaissance », *op. cit.* : « La pensée sociale, en effet, a, d'une part, une puissance d'action et de création que ne saurait avoir celle de l'individu, parce qu'elle est due à la collaboration d'une pluralité d'esprits et à une collaboration qui se poursuit même pendant la suite des générations. D'un autre côté, la société est une réalité nouvelle, qui enrichit notre connaissance par cela seul qu'elle se révèle aux consciences ; et elle s'y révèle par cela seul qu'elle est, car elle ne peut être que si elle est pensée. »

relativisme/universalisme (si les catégories sont socialement déterminées, qu'en est-il de la vérité ?).

Quoi qu'il en soit, on peut dire que Durkheim prépare les formes holistes de socioconstructivisme, puisqu'il s'agit pour lui non seulement de dire qu'il existe une origine sociale des catégories, mais que le social doit être lui-même compris comme réalité *sui generis* préexistante à la pratique épistémique individuelle. Comme nous allons le voir désormais, Castoriadis se loge explicitement dans cette famille du socioconstructivisme, à condition cependant de souligner certaines de ses spécificités : critique des fondements de la rationalité sociologique ; articulation à une ontologie plurielle et poïétique ; redétermination politique du socioconstructivisme.

3.3.3. Critique de la sociologie comme préalable à la sociocritique du sujet transcendantal chez Castoriadis.

La sociocritique du sujet transcendantal chez Castoriadis adopte la même structure argumentative que celle de Durkheim. D'un côté, Castoriadis commence par affirmer que l'on ne saurait penser le social comme domaine de l'être autonome qu'à la condition de procéder à une critique radicale des savoirs qui prétendent en parler. D'un autre côté, il soutient que le point de vue du social-historique nouvellement acquis est celui à partir duquel il faut reprendre les problèmes de la philosophie, notamment ceux en rapport à la constitution du sujet et du savoir scientifiques. Castoriadis reprend clairement la fine articulation ayant existé dès les premiers pas de la sociologie durkheimienne entre la critique des savoirs sociologiques et celle du sujet. Toutefois, cette identité structurelle ne signifie pas qu'il se contente de répéter le geste durkheimien. Il entend, au contraire, construire sa propre théorie sociologique, la théorie de l'institution imaginaire de la société, *contre* la sociologie – que celle-ci soit d'ailleurs durkheimienne ou de toute autre origine. Castoriadis considère, en effet, que l'occultation par *toutes* les sociologies du « fait de la création » ruine leur prétention à la scientificité. Ainsi, la critique des sciences sociales par Castoriadis n'est pas une simple répétition du geste critique ayant rendu possible la sociologie comme discipline autonome, mais reprise de ses problématiques à partir d'une refondation de l'ontologie sur la notion de création et de stratification. Ce qui est en jeu dans une telle reprise est à la fois le statut scientifique des sciences sociales et, pour ce qui nous concerne plus particulièrement ici, la question de l'autoconstitution du sujet transcendantal à partir d'une conception renouvelée de la nature et

de l'objet des sciences sociales. Il nous faut donc commencer par commenter la critique par Castoriadis des sciences sociales du point de vue qui est le sien, la création *ex nihilo* et la stratification, ce qui nous amènera à explorer les impacts qu'elle peut avoir sur la sociocritique du sujet transcendantal.

Les tâches des sciences sociales et historiques et leurs échecs épistémologiques. – La critique des sciences sociales par Castoriadis est une critique de la pensée héritée dans les sciences sociales. D'un côté, Castoriadis s'interroge sur les conséquences de la fondation des sciences sociales et historiques sur les opérateurs logico-ontologiques distinctifs de la rationalité ensembliste-identitaire (ce qui en fait une ramification de la « pensée héritée »). D'un autre côté, il s'agit de repenser les sciences sociales et historiques à partir de ce qu'elles auraient exclu jusqu'à maintenant, à savoir la création et la modalité ontologique spécifique de l'être social-historique¹. Cet objectif critique identifié, la critique des sciences sociales et historiques par Castoriadis repose par ailleurs sur une série de postulats sur les tâches qu'elles sont censées accomplir. Pour Castoriadis, en effet, toute pensée du social et de l'histoire doit répondre à ces trois questions principales :

1. La question de la définition du *mode d'être* du social.
2. La question de l'*unité* d'une formation sociale historiquement déterminée.
3. L'élucidation de l'*histoire* comme création de nouvelles formes d'organisations sociales.

Selon Castoriadis, il s'agit là de son expression, il y a deux « noyaux » de la réflexion socio-historique :

Qu'est-ce que la société ; notamment, qu'est-ce que l'unité et l'identité (*eccéité*) d'une société, ou, qu'est-ce qui tient une société ensemble ?

¹ La littérature secondaire sur la critique castoriadienne des sciences sociales n'est pas très abondante. On pourra lire : Gérald Berthoud, « Castoriadis et la critique des sciences sociales », in *Autonomie et autotransformation de la société*, éd. Giovanni Busino, Genève, Droz, 1989, p. 441-456. Danilo Martuccelli, « Cornelius Castoriadis : promesses et problèmes de la création », *op. cit.* Mathieu Noury, « Cornelius Castoriadis, sociologue ? Critique sociologique de l'ontologie de la création imaginaire sociale », *op. cit.* J.M. Bernstein, « Praxis and aporie : Habermas' critique of Castoriadis », in *Autonomie et autotransformation de la société: la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, éd. Giovanni Busino, Genève, Droz, 1989, p. 111-124. Axel Honneth, « Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis », in *Autonomie et autotransformation de la société*, éd. Giovanni Busino, Genève, Droz, 1989, p. 191-208. Javier Cristiano, *Lo social como institución imaginaria. Castoriadis y la teoría sociológica*, Villa María, Eduvim, 2009.

Qu'est-ce que l'histoire ; notamment, comment et pourquoi y a-t-il altération temporelle d'une société, en quoi est-elle altération, y a-t-il émergence du nouveau dans cette histoire, et que signifie-t-elle¹?

La tâche de toute réflexion sur le social devrait être, sur la base d'une appréciation préalable de la nature ontologique du social, de saisir ce qui fait l'unité spécifique d'une formation sociale, de même que la tâche de toute réflexion sur l'histoire devrait être de penser les raisons de l'altération d'une formation sociale en une autre (« formation sociale » au sens fort d'*eidos* social-historique, c'est-à-dire de principe ontologiquement et logiquement différencié de totalisation des interactions et institutions individuelles²). L'histoire des sciences sociales serait l'histoire des réponses complémentaires ou contradictoires apportées à ces questions.

C'est donc d'après ce postulat que Castoriadis développe sa critique des sciences sociales. Elle consiste à désigner l'écart entre, d'un côté, les tâches qu'elles sont censées accomplir et, de l'autre côté, l'incapacité des savoirs constitués à les résoudre. Dès lors, sa thèse, on le devine, est que cet écart a pour origine l'occultation de la création par les principes logiques et ontologiques de la « pensée héritée ». Naturellement, la contrepartie de cette thèse critique est celle contraire selon laquelle on ne peut satisfaire les fins de la réflexion sociale et historique qu'à condition de la recentrer sur la notion de création.

En ce qui concerne l'histoire des sciences sociales, Castoriadis considère qu'il n'existe pas et qu'il n'a jamais existé de savoirs sur le social et l'histoire qui ne se soient pas fondés ou qui n'aient pas cherché à se dégager des présupposés logico-ontologiques de la rationalité ensembliste-identitaire³. Castoriadis classe l'ensemble des savoirs socio-historiques en deux catégories distinctes. La première est la catégorie « physicaliste », dans laquelle le social et l'histoire sont pensés d'après le modèle des sciences de la nature, réinvestissant ainsi la forme particulière de rationalité qui leur correspond – essentiellement causaliste et régie par le principe de raison suffisante. La forme la plus pure en serait le fonctionnalisme, qui se donne une série de besoins biologiques et transhistoriques que les institutions sociales auraient pour

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 255.

² Cf. Sophie Klimis, « Créer un *eidos* du social-historique selon Castoriadis », in *Affectivité, Imaginaire, Création Sociale*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2010, p. 13–42.

³ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 254–264.

fonction de satisfaire¹. Ainsi, dans le cas du fonctionnalisme, « on recouvre [...] le fait essentiel : les besoins humains, en tant que sociaux et non simplement biologiques, sont inséparables de leurs objets, et les uns comme les autres sont chaque fois institués par la société considérée² ». Le physicalisme socio-historique, qui est un naturalisme et dont le fonctionnalisme est une variante, occulte ainsi la création social-historique, qui est irréductible à la nature. La seconde est la catégorie « logiciste ». Dans celle-ci, les phénomènes sociaux et historiques sont expliqués directement à partir des catégories abstraites de la pensée logique. Cette fois, les types les plus purs en seraient la rationalité dialectique d'origine hégélienne et le structuralisme d'origine lévi-straussienne³. Qu'il s'agisse du « physicalisme » ou du « logicisme », Castoriadis soutient qu'aucune de ces approches du social et de l'histoire ne permet de résoudre les tâches constitutives des sciences sociales et historiques. La question de la spécificité de l'être social n'y est pas résolue, puisque le social est pensé à partir de ce qu'il n'est pas (la fonction, la dialectique, la structure, etc.). La question de l'histoire n'y est pas non plus abordée, puisque le temps y est pensé à partir des schèmes de la succession logique, qui sont des schèmes de l'identité et de la différence, non de l'altérité.

Ainsi, la question de l'unité et de l'identité de la société et de telle société est ramenée à l'affirmation d'une unité et identité données d'un ensemble d'organismes vivants ; ou d'un hyper-organisme comportant ses propres besoins et fonctions ; ou d'un groupe naturel-logique d'éléments ; ou d'un système de déterminations rationnelles. De la société comme telle il ne reste, dans tout cela, rien ; rien qui soit l'être propre du social, qui manifeste un mode d'être différent de ce que nous savions déjà par ailleurs. Il ne reste pas non plus grand-chose de l'histoire, de l'altération temporelle produite dans et par la société. Devant la question de l'histoire, le physicalisme devient naturellement causalisme, à savoir suppression de la question. Car la question de l'histoire est question de l'émergence de l'altérité radicale ou du nouveau absolu [...] ; et la causalité est toujours négation de l'altérité, position d'une double identité ; identité dans la répétition des mêmes causes produisant les mêmes effets, identité ultime de la cause et de l'effet puisque chacun appartient nécessairement à l'autre ou les deux à un même⁴.

Ce qui fait donc défaut à l'ensemble des sciences sociales et historiques est la problématisation d'un écart possible entre l'être du social-historique et les catégories abstraites de la pensée censées l'exprimer. Pour ces formes de la pensée héritée dans les sciences sociales et historiques, le social et l'histoire sont approchés d'après le présupposé distinctif selon lequel

¹ *Ibid.*, p. 255-256.

² *Ibid.*, p. 256.

³ *Ibid.*, p. 256-258.

⁴ *Ibid.*, p. 258-259.

il y a immanence des déterminations de la rationalité ensembliste-identitaire à l'être dans sa totalité.

La pensée héritée dans les sciences sociales : le cas de l'Un social-historique. – Cette critique peu généreuse de l'histoire des sciences sociales se comprend mieux si l'on considère plus en détail un des aspects centraux de la critique par Castoriadis des sciences sociales, à savoir sa critique des conceptualisations sociologiques de l'unité et de la totalité social-historiques¹.

Selon Castoriadis, un des aspects distinctifs de la pensée héritée est l'universalisation que l'on y trouve des schèmes fondamentaux de la rationalité ensembliste-identitaire, c'est-à-dire que ses schèmes fondamentaux et concepts logiques sont censés valoir à tous les niveaux de l'être. Un des cas particulièrement révélateurs de cette universalisation s'observe dans les différentes réponses ayant été apportées à la question de l'unité social-historique, qui est celle consistant à déterminer ce qui fait qu'une société tient non seulement comme un tout, mais aussi comme ce tout particulier. Si l'on examine l'histoire de la théorie sociologique et historique, on y constate en effet que la question de l'unité social-historique y a toujours été pensée à partir d'une conception logique ou mathématique de l'unité : les « schèmes de la coexistence » sont empruntés à ceux de la rationalité ensembliste-identitaire. Or, nous ne saurions penser l'unité social-historique comme unité numérique, c'est-à-dire comme unité indivisible, ou comme unité spécifique, c'est-à-dire comme unité divisible d'éléments partageant des propriétés communes. Au contraire, le social-historique, en tant que domaine *sui generis* de l'être, requiert non seulement un concept général d'unité non numérique qui lui est propre, mais chaque société particulière dans l'histoire requiert à son tour la formulation d'un concept d'unité spécifique. D'où une double exigence épistémologique pour la résolution de la question de la totalité social-historique d'après Castoriadis : produire une conceptualité adéquate à l'étude du mode d'être spécifique de l'unité social-historique *et* la raffiner en fonction de chaque société considérée (chaque société instituant sa forme particulière de coexistence des éléments la constituant).

¹ On peut lire, avec une bonne présentation de la critique castoriadienne du matérialisme historique : Philippe Caumières, « Le social-historique chez Castoriadis et le poids de la pensée héritée », in *Cahiers Castoriadis. Imaginaire et création historique*, éd. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2006, p. 31-64.

La société se donne immédiatement comme coexistence d'une foule de termes ou d'entités de différents ordres. De quoi dispose donc la pensée héritée pour penser une coexistence, et le mode d'être-ensemble d'une diversité de termes ?

Ou bien cette coexistence, cet être-ensemble d'une diversité, est considéré comme un système réel, quelle que soit sa complexité. Il doit y avoir alors possibilité de décomposition effective (réelle ou idéale-abstraite) du système en sous-systèmes bien définissables, en partie et finalement en éléments provisoirement ou définitivement derniers. Ces éléments, bien distincts et bien définis, doivent être susceptibles de définition univoque. Ils doivent être reliés entre eux par des relations de détermination causale, linéaire ou cyclique (réciproque), catégorique ou probabiliste – relations elles aussi susceptibles de définition univoque ; et de relations du même type doivent valoir entre parties, sous-systèmes, etc., du système global. Il en résulte aussi qu'il doit y avoir possibilité de recomposition (réelle ou idéale-abstraite) sans excès ni défaut du système à partir de ses éléments et de ces relations, considérés comme seuls à posséder une réalité dernière. – Ou bien, l'être-ensemble de la diversité est celui d'un système logique (au sens large, incluant la mathématique). Dans ce cas encore, il doit y avoir position d'éléments derniers, bien distincts et bien définis, définis de manière univoque, et de relations univoques entre ces éléments.

Dans les deux cas, ce qui est à l'œuvre est la logique ensembliste-identitaire. Dans les deux cas, la société est pensée comme ensemble d'éléments distincts et définis, se rapportant les uns aux autres par des relations bien déterminées. Dans la mesure où [...] la société est tout autre chose qu'un ensemble ou une hiérarchie d'ensembles, il est exclu qu'on puisse en penser, sur cette voie, quelque chose d'essentiel¹.

Ainsi, l'ontologie du social-historique de la pensée héritée est une ontologie dérivée de celle véhiculée par la rationalité ensembliste-identitaire (dans le sens où l'être y est universellement conçu à partir de ses critères de rationalité), laquelle n'est pas compatible avec une conception pluraliste de l'ontologie pour laquelle il existe non seulement des régions de l'être irréductibles les unes aux autres, mais aussi des formes de légalité et d'organisation auxquelles doit correspondre la création de systèmes catégoriaux inédits et irréductibles aux schèmes de la rationalité ensembliste-identitaire. La pensée héritée est un réductionnisme logique universel qui ne se sait pas toujours comme tel, et, quand bien même nous trouverions dans les sciences sociales et historiques l'affirmation ontologique de l'existence de la région « social », l'étude de celle-ci se fait à travers les schèmes opérateurs dérivés de la rationalité ensembliste-identitaire. C'est donc, nous le voyons bien, à partir de son pluralisme poïétique que Castoriadis opère sa critique des sciences sociales.

Sur la distinction individualisme et holisme méthodologiques. – Cette thèse interprétative de Castoriadis s'applique assez aisément au cas de l'individualisme

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 264-265.

méthodologique, et l'on pourrait croire pour cette raison qu'elle ne concerne pas la variante « holiste » de l'histoire des sciences sociales et historiques. Pourtant, Castoriadis prend soin de souligner que sa critique des sciences sociales et historiques concerne *aussi* les différentes formes d'holisme sociologique. Il soutient, en effet, que les sociologies holistes ont été jusqu'à ce jour des réductionnismes non conscients d'eux-mêmes : « Mais lorsque l'on y regarde de plus près, l'on constate non seulement que rien n'est dit [dans les conceptions holistes du social et de l'histoire] sur ce qui resterait ainsi irréductible, mais qu'en fait cet irréductible est en réalité réduit¹. » Ainsi, le social serait rapporté à l'individu comme cause finale ou efficiente chez Aristote, aux rapports et moyens de production dans la pensée marxienne ou à la psyché individuelle chez Freud². Il en irait de même dans le cas des pensées sociologiques qui font intervenir des concepts tels que l'« inconscient collectif » ou la « conscience collective », « métaphores illégitimes [...] dont le seul signifié possible est le problème même ici discuté³ ». Si une des tâches de la raison sociologique est de penser la catégorie générale de l'unité sociohistorique à partir du social-historique lui-même, alors le débat entre individualisme et holisme devient un faux débat, puisqu'il n'apparaît que comme une fausse transposition de la définition mathématique de l'unité dans le champ social-historique. Que l'on pense le social comme effet de l'interaction de la multiplicité qui le compose ou bien comme principe de totalisation apriorique à partir duquel doit être pensée l'interaction sociale, le point de vue sur le social reste le même : un point de vue « extérieur » fondé sur les schèmes de la rationalité ensembliste-identitaire. La tâche de la pensée social-historique n'est pas de penser dans l'abstrait le rapport des individus ou des institutions à la totalité, mais le type à chaque fois spécifique de coexistence de la multiplicité dans une unité social-historique à chaque fois singulière. De ce point de vue, individualisme et holisme échouent tous les deux, puisqu'ils pensent la coexistence de la multiplicité à partir de schèmes logiques qui n'appartiennent pas au social-historique lui-même.

La critique de Castoriadis à l'égard des sociologies holistes paraît outrancière. Nous avons par exemple vu que Durkheim pose au principe de sa démarche scientifique la thèse de l'existence du social comme région spécifique de l'être, existence à laquelle doit correspondre

¹ *Ibid.*, p. 265.

² *Ibid.*, p. 265-266.

³ *Ibid.*, p. 267.

la formulation d'une méthode distincte afin d'en restituer la légalité. Mais nous comprenons mieux la critique de Castoriadis lorsque nous nous penchons plus précisément sur les formes de rationalité qui sont investies afin d'expliquer le social chez un auteur comme Durkheim. Chez celui-ci, en effet, la thèse d'une existence *sui generis* du social n'est pas accompagnée d'une interrogation en profondeur sur les rapports entre le social comme modalité de l'être et les conventions logiques dont nous disposons afin de l'exprimer (ce que nous avons évoqué précédemment). Par exemple, l'explication sociologique chez Durkheim consiste principalement en la recomposition de rapports causaux entre des éléments construits préalablement (la « constitution des types sociaux ») sur le modèle des sciences de la nature. Selon Castoriadis, en d'autres termes, l'affirmation d'une existence du social comme mode de l'être, s'il s'agit assurément d'une avancée scientifique, cache toujours la misère d'un usage non problématisé de la rationalité ensembliste-identitaire ; aussitôt l'être du social affirmé, les sociologues, même « holistes », se seraient empressés d'en recouvrir la spécificité ontologique par la permanence, dans leurs constructions méthodologiques, des schèmes et fondements de la pensée héritée.

Dès lors, qu'elle l'ait su ou non, voulu ou non, et même dans les cas où elle a pu viser explicitement le contraire, la pensée héritée a été nécessairement amenée à réduire le social-historique aux types primitifs d'être qu'elle connaissait ou croyait connaître [...] par ailleurs, à en faire une variante, une combinaison ou une synthèse des étants correspondants : choses, sujets, idée ou concept. Dès lors aussi, société et histoire se trouvaient subordonnées aux opérations et fonctions logiques déjà assurées, et paraissaient pensables au moyen des catégories établies en fait pour saisir quelques existants particuliers, mais posées par la philosophie comme universelles. [...]

Mais si l'on décide de considérer le social-historique pour lui-même ; si l'on comprend qu'il est à interroger et à réfléchir à partir de lui-même ; si l'on refuse d'éliminer les questions qu'il pose en le soumettant d'avance aux déterminations de ce que nous connaissons ou croyons connaître par ailleurs – alors on constate qu'il fait éclater la logique et l'ontologie héritées. Car on s'aperçoit qu'il ne tombe pas sous les catégories traditionnelles, sauf nominalement et à vide, qu'il force plutôt à reconnaître les limites étroites de leur validité, qu'il permet d'entrevoir une logique autre et nouvelle et, par-dessus tout, force à altérer radicalement le sens de : être¹.

Nous comprenons mieux au regard de cette critique pourquoi Castoriadis a également été aussi hostile à l'encontre des différentes formes de rationalité dialectique issues de la dialectique hégélienne. Selon Castoriadis, la dialectique est une forme de panlogisme ensembliste-identitaire, dans le sens où elle n'interroge pas l'écart toujours possible entre les

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 253-254.

formes de légalité surgissant de l'autopoïèse ontologique et la création par le sujet de sa propre catégorialité. La dialectique dans sa variante hégélienne, puis marxienne, exhibe les caractères de la pensée héritée au plus haut point, puisqu'il s'agit de penser l'être universellement à partir d'un ensemble de déterminations logiques sans même questionner le présupposé selon lequel les lois dialectiques puissent être celles de l'ontogenèse. À travers la dialectique, il ne reste plus rien du social-historique, puisqu'il est pensé à partir de ce qu'il n'est pas en lui-même, à savoir un ensemble de médiations logiques censé exprimer les lois de son ontogenèse, notamment la négation et la contradiction. Cela ne signifie pas, par ailleurs, qu'il faille abandonner la question cosmologique, à savoir celle de la formulation d'une forme de rationalité permettant d'exprimer la totalité ontologique, mais plutôt qu'elle doit être reprise à partir du point de vue de la diversité régionale de l'être, qui est, pour le sujet, diversité des formes de rationalité : la totalisation épistémologique d'un « monde morcelé » ne peut se faire à partir d'une forme de rationalité, la dialectique, dont un des effets est l'écrasement des différentes formes de donation de la signification.

La création ontologique est création de formes de l'être, et elle est à chaque fois création d'une légalité spécifique. Le « social-historique » est précisément une de ces formes de l'être émergeant au niveau cosmologique et, à ce titre, il possède une légalité intrinsèque et irréductible aux autres formes de l'être. La tâche du sujet de la connaissance, en tant qu'il lui revient celle de créer ses propres déterminations de pensée, est d'adapter son activité rationnelle à l'objet qu'il étudie. Dans le cas de l'étude du social-historique, il lui faut par conséquent créer une forme de rationalité qui corresponde au plus près à la spécificité ontologique de l'être-social. Selon Castoriadis, cet effort de création méthodologique n'a pas encore été adéquatement fourni, malgré les tentatives diverses et variées qui ont été faites à cette fin.

La théorie de l'institution imaginaire de la société est donc la proposition conceptuelle de Castoriadis à ce problème ontologique et épistémologique, et elle est le cadre dans lequel se développe sa sociocritique du sujet transcendantal.

3.3.4. Théorie de l'institution imaginaire de la société et sociocritique du sujet transcendantal.

La sociocritique du sujet transcendantal par Castoriadis présente les traits généraux de celle héritée de Durkheim : les catégories de la connaissance mobilisées par le sujet sont celles

mises à disposition par la société. Cependant, elle se distingue de celle de Durkheim selon plusieurs aspects du fait de son ancrage sur son ontologie pluraliste et poïétique, qui, dans le cas de celle du social-historique, est elle-même centrée autour de la notion d'imaginaire.

En raison du réalisme ontologique adopté par Castoriadis, sa sociocritique du sujet transcendantal a pour point de départ l'« élucidation » de l'institution social-historique, c'est-à-dire les voies par lesquelles le social-historique s'instaure comme région indépendante et qualitativement distincte de l'être. En tant que création ontologique, en tant qu'émergence d'une nouvelle forme de l'être¹, le social-historique se distingue de ce dont il émerge, notamment la nature. Mais le fait que le social-historique soit ontologiquement irréductible à la nature ne signifie pas qu'il ne l'ait pas pour condition nécessaire de possibilité et qu'il ne doive pas en prendre compte : le social-historique ne peut pas exister en dehors d'une relation partielle à la nature, plus particulièrement à la dimension ensembliste-identitaire de la nature que Castoriadis nomme la « première strate naturelle ».

Il existe des contraintes « externes » – tout spécialement, celles imposées par la première strate naturelle. [...] Dans la mesure où la première strate naturelle contient, à un degré décisif, une dimension ensembliste-identitaire [...], l'institution sociale doit recréer cette dimension dans sa « représentation » du monde et d'elle-même, c'est-à-dire dans son monde propre, son *Eigenwelt*².

C'est à travers les concepts de *legein* et de *teukhein* que Castoriadis pense la relation de l'être social-historique à ses conditions nécessaires et naturelles de possibilité. Le « *teukhein* est la dimension identitaire [...] du faire social ; le *legein* est la dimension identitaire du représenter/dire social³ [...] ». Repris du grec ancien, les termes de *legein* et de *teukhein* sont également définis comme « proto-institution[s] de toute société⁴ ». En les désignant ainsi, Castoriadis veut dire que l'institution de la société comme telle se confond avec la création du *legein* et du *teukhein* comme dimensions ensembliste-identitaires du dire et du faire. Ils sont « condition et production de la société, condition produite par ce qu'elle-même conditionne⁵ ». Aussi ne sont-ils pas la création d'individus singuliers, mais bien indissociables de

¹ « La société est création, et création d'elle-même : auto-crétation. C'est l'émergence d'une nouvelle forme ontologique – d'un nouvel *eidos* – et d'un nouveau mode d'être. » Cornelius Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », *op. cit.*, p. 319.

² *Ibid.*, p. 321.

³ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 521.

⁴ Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », *op. cit.*, p. 64.

⁵ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 330.

l'autoinstitution de la société elle-même : *legein*, *teukhein* et société sont cooriginaires, c'est-à-dire que la société n'existe pas en dehors de l'autocréation d'un système d'opérateurs et de catégories ensembliste-identitaires. Castoriadis estime en outre que la relation du *legein* et du *teukhein* à la première strate naturelle est une relation d'« étayage », dans le sens d'une « relation *sui generis* » par laquelle une société *recrée* la dimension ensembliste-identitaire de la nature. Pour Castoriadis, cette recreation n'est pas une sorte d'objectivation herméneutique de significations ensembliste-identitaires qui seraient présentes de manière immanente dans la nature : elle est création *ex nihilo* d'un ensemble de déterminations qui se trouve correspondre à une strate de la nature inconnaissable en soi. La signification ensembliste-identitaire n'existe pas en soi, mais pour l'observateur qui se dote d'une médiation conceptuelle ensembliste-identitaire.

Dire que la logique identitaire peut être formulée et mise en œuvre équivaut donc à dire qu'il y a, qu'il existe *effectivement* des ensembles. Mais en même temps et aussi, il n'existe des ensembles que dans et par la logique identitaire, dans et par le *legein*. En ce sens, la logique identitaire, comme le *legein*, vaut décision ontologique sur ce qui est et la façon dont il est¹ [...].

Castoriadis suit donc de très près la distinction centrale dans le criticisme kantien entre le phénomène et la chose en soi, à condition néanmoins de préciser, d'une part, qu'il la réarticule à une ontologie du social à travers laquelle une des origines de la catégorialité est le social-historique et, d'autre part, qu'il considère que l'on ne peut pas faire l'économie de l'hypothèse d'une organisation ensembliste-identitaire de la nature (sans quoi l'adéquation entre la pensée et la chose devient impensable). Ce dernier aspect est important, car il constitue un des pivots de la critique du kantisme par Castoriadis, au-delà de la perspective criticiste qu'il adopte par ailleurs. Selon Castoriadis en effet, la thèse d'après laquelle il n'y a d'objectivité qu'à travers sa constitution transcendantale n'a aucune valeur si elle n'est pas accompagnée d'une réflexion plus profonde sur les caractères ontologiques de la « chose en soi ». D'où, au risque de nous répéter, la possibilité de nommer la position castoriadienne comme pluralisme ontopoïétique constructiviste. Enfin, il faut comprendre que cette institution social-historique du *legein* et du *teukhein* est elle-même la condition de possibilité de l'élaboration explicite de la rationalité ensembliste-identitaire par les logiciens et mathématiciens :

Les rudiments logiques de la théorie des ensembles [cantorienne, à partir de laquelle Castoriadis exhibe les schèmes distinctifs de la rationalité ensembliste-identitaire]

¹ *Ibid.*, p. 335.

important ici parce que, quoi qu'il puisse en advenir du point de vue de la mathématique elle-même, ils condensent, explicitent et exemplifient de manière pure ce qui, de tout temps, était sous-jacent à la logique identitaire et qui, longtemps, avant que celle-ci n'ait reçu la moindre ébauche de formulation, constituait une dimension essentielle et inéliminable de toute activité et de toute vie sociale¹.

En d'autres termes, les schèmes et opérateurs logiques fondamentaux qui se trouvent au fondement de la rationalité ensembliste-identitaire, que nous avons brièvement commentés plus haut, sont avant tout des schèmes et opérateurs trouvant leur origine dans la pratique sociale, et c'est pourquoi le concept de rationalité ensembliste-identitaire est un concept praxéologique de la logique². L'autonomisation ultérieure de la rationalité ensembliste-identitaire dans l'histoire, point de départ de la constitution de la « pensée héritée », est donc à rapporter à la pratique des sujets individuels intéressés par la formalisation et l'abstraction du *legein*, bien qu'encouragée par l'institution nécessaire du social à travers la création d'une forme latente de rationalité ensembliste-identitaire :

Et l'emprise exercée sur nos esprits par les schèmes de cette pensée [héritée], produits d'un effort de trois mille ans de tant de génies incomparables, mais aussi – c'est une des idées centrales de ce livre – dans et pas lesquels s'exprime, s'affine, s'élabore tout ce que l'humanité a pu penser depuis des centaines de milliers d'années et qui reflètent, en un sens, les tendances mêmes de l'institution de la société, ne pourrait être ébranlée, si tant est qu'elle puisse l'être, que par la démonstration précise et détaillée, cas après cas, des limites de cette pensée et des nécessités internes, d'après son mode d'être, qui l'ont amenée à occulter ce qui me paraît essentiel [à savoir la création³].

Et l'on comprend ainsi pourquoi, selon Castoriadis, l'émancipation de la raison de sa surdétermination ensembliste-identitaire ne peut se faire en dehors d'un procès révolutionnaire de réinstitution de la société dans sa totalité.

Le *legein* et le *teukhein* sont donc des structures socio-aprioriques de l'agir humain, à chaque fois recréées de manière inédite par chaque société dans l'histoire. Mais l'autoinstitution de la société n'est pas réductible à l'institution du *legein* et du *teukhein* comme dimension ensembliste-identitaire de la pratique humaine. Pour Castoriadis en effet, la seconde structure socio-apriorique de l'agir et de la pensée est l'imaginaire social – inextricablement mêlée à sa dimension ensembliste-identitaire, bien que lui étant distincte. Celui-ci, indescriptible à partir des schèmes et catégories hérités de la pensée héritée, est ce qui

¹ *Ibid.*, p. 329.

² Voir chapitre I.

³ *Ibid.*, p. 6-7.

singularise véritablement le social-historique d'un point de vue ontologique. Le social-historique, c'est l'imaginaire social, et chaque société singulière est à rapporter à la spécificité des créations de son imaginaire social propre. « Nous devons reconnaître que le champ social-historique est irréductible aux types traditionnels d'être, que nous observons ici les œuvres, la création de ce que j'appelle l'*imaginaire social* ou la *société instituyente*¹ [...]. » C'est pourquoi la tâche de la pensée sociologique et historique doit être de développer la rationalité adéquate à l'expression, en dehors des schèmes de la rationalité ensembliste-identitaire, du mode d'être de l'imaginaire social et des relations qu'il entretient avec les autres niveaux ontologiques dont il est voisin, notamment le psychique et la nature². Quoi qu'il en soit, un des rôles principaux que Castoriadis assigne à l'imaginaire est la création d'« images », « position-crédation de figures comme présentification du sens et de sens comme toujours figuré-représenté³ ». Cela signifie que l'imaginaire social, distinct de l'imagination radicale comme versant proprement individuel de l'imaginaire, crée de manière immotivée des « images », des « figures » servant de médiations aprioriques à la constitution de l'objectivité et de sa signification. Ces principes socio-aprioriques de médiation de l'expérience, principes à partir desquels l'expérience est constituée pour l'individu socialisé et pour la société en tant qu'être pour-soi, sont ce que Castoriadis appelle les significations imaginaires sociales. L'imaginaire social pour Castoriadis, c'est essentiellement cela : la source impersonnelle, distinctive du champ social-historique, de la création d'« images », de « figures », qui font office de médiations socio-aprioriques de l'expérience. Comme l'écrit Castoriadis, les « significations imaginaires sociales » sont ce par quoi les « “objets” » et donc aussi la relation de “référence” sont rendus possibles⁴. » Plus largement, elles sont les principes socio-aprioriques à partir desquels s'institue le monde propre d'une société considéré :

¹ Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », *op. cit.*, p. 280.

² « De même que lorsque nous parlons du social-historique et de l'imaginaire social, la difficulté n'est pas d'inventer de nouveaux vocables pour ce qui est ici en cause, mais de comprendre que ce que ces vocables visent n'est pas catégorisable moyennant les catégories grammaticales (et, derrière elle, logiques et ontologiques) selon lesquelles nous sommes habitués à penser. » Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 532.

³ *Ibid.*, p. 533.

⁴ *Ibid.*, p. 527.

La rupture radicale, l'altération que représente l'émergence du social-historique dans la nature pré-sociale est la position de la signification et d'un monde de significations. La société fait être un monde de significations et est elle-même par référence à un tel monde¹.

En ce sens, elles ne sont pas uniquement des principes épistémiques, mais sont aussi une des origines de la signification affective que l'individu se fait du monde. Les « significations imaginaires sociales » assument donc un rôle bien plus large pour Castoriadis que la simple constitution d'une objectivité scientifique. Elles sont les « images », les « figures » à partir desquelles le monde est expérimenté dans sa totalité par la société comme être pour-soi et pour les individus historiquement situés, impliquant par ailleurs un certain rapport affectif et émotionnel à celui-ci. En outre, elles ne sont pas seulement des médiations socio-aprioriques de l'expérience par lesquelles est qualifié qualitativement le réel, mais elles sont aussi les principes de totalisation du social-historique lui-même. Cela signifie, si nous voulons reprendre le vocabulaire kantien, que les significations imaginaires sociales assument, pour chaque société considérée, une fonction de synthèse transcendantale.

Ce qui tient une société ensemble, c'est le tenir ensemble de son monde de significations. Ce qui permet de la penser dans son *eccéité*, comme *cette* société-ci et pas une autre, c'est la particularité ou la spécificité de son monde de significations imaginaires sociales, organisé ainsi et non autrement².

L'origine kantienne de la définition castoriadienne des significations imaginaires sociales a trop peu souvent été remarquée, bien qu'elle soit aussi déterminante que son ancrage merleau-pontien ou lacanien³ (dont les définitions de l'imaginaire comme structure apriorique de l'expérience sont d'ailleurs impossibles sans la réorientation criticiste de la philosophie par Kant). Pour Castoriadis, le schématisme transcendantal est une des plus grandes découvertes de Kant, dans le sens où elle dévoile le rôle de l'imagination dans la constitution de l'objectivité : nulle expérience possible en dehors des schèmes, qui sont des images, que l'imagination fournit. « Le point le plus fort – et le plus vrai – de la conception kantienne de l'imagination est évidemment l'idée du schématisme comme médiation entre les catégories et les “données sensorielles” »⁴. Tout comme Kant, Castoriadis pense que l'objectivité ne peut se

¹ *Ibid.*, p. 519.

² *Ibidem*.

³ Par exemple dans les interprétations proposées par N. Poirier et W. Breckman. Cf. Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis : création et institution*, op. cit. Warren Breckman, *Adventures of the symbolic: post-Marxism and radical democracy*, New York, Columbia University Press, 2013.

⁴ Cornelius Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », op. cit., p. 287.

constituer qu'à travers cette médiation apriorique qu'est l'« image » produite par l'imagination – qui n'est d'ailleurs pas une « image » au simple sens usuel du terme, mais dans le sens de forme dans laquelle viennent se couler l'expérience et la perception. Ainsi la distinction que fait Castoriadis entre une imagination seconde et une imagination première recoupe-t-elle d'assez près celle que fait Kant entre l'imagination productive (transcendantale) et reproductive (celle dont traite la psychologie¹). Ceci remarqué, il existe de nombreuses différences entre les conceptions castoriadienne et kantienne de l'imagination transcendantale². La plus évidente est la pluralisation ontologique des manifestations de l'imagination chez Castoriadis, puisqu'il n'existe pas chez Kant une espèce spécifiquement sociale et historique de l'imagination. Cette diversification des genres de l'imagination ouvre un problème absent du criticisme kantien, celui de l'articulation entre les différentes modalités de la constitution transcendantale de l'expérience. Comment doit-on penser l'articulation entre la constitution socio-apriorique de l'objectivité par l'intermédiaire des significations imaginaires sociales, d'un côté, et celle découlant des schèmes fournis par l'imagination radicale (individuelle) de l'autre côté ? La deuxième différence importante est, comme le remarque opportunément Castoriadis en s'appuyant en partie sur Fichte³, que l'imagination transcendantale kantienne n'est pas créatrice : elle ne crée pas les schèmes qu'elle pourvoit à l'intuition et à l'entendement, et elle n'est dotée par conséquent d'aucune initiative historique : « Si l'imagination transcendantale commençait à *imaginer* quoi que ce soit, le monde de Kant s'effondrerait aussitôt. Pour cette raison encore, Kant ne peut ou ne veut pas voir la fonction créatrice de l'imagination dans le domaine cognitif (scientifique ou philosophique⁴). » Il s'agit, au contraire, de prendre acte du fait que l'imagination (dans son versant social comme imaginaire social et dans son versant individuel comme imagination radicale) a une histoire, cette histoire étant celle de la création immotivée de nouveaux schèmes transcendants à partir desquels le réel est constitué. On voit dès lors l'abîme épistémologique qu'ouvre

¹ *Ibid.*, p. 271.

² On trouvera dans « Imagination, imaginaire, réflexion », *op. cit.*, la discussion la plus rigoureuse de Castoriadis avec la conception kantienne de l'imagination.

³ Cornelius Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », *op. cit.*, p. 247-248. Sur le rapport entre Castoriadis à Fichte : John Rundell, « Re-reading Fichte's *Science of Knowledge* after Castoriadis The anthropological imagination and the radical imaginary », *Thesis Eleven*, vol. 119, n. 1, 2013, p. 3-21.

⁴ Cornelius Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », *op. cit.*, p. 286.

Castoriadis en réarticulant la notion d'imagination (collective et/ou individuelle) à celle de création, puisqu'il s'agit à la fois de penser les différents niveaux d'articulation de la constitution de l'objectivité (indiscernablement individuelle et collective) en dehors du référentiel ensembliste-identitaire *et* la variation historique de cette constitution d'après la modalité de la création *ex nihilo* – cette création étant celle de nouvelles « figures du pensable ». Enfin, cet abîme devient proprement vertigineux lorsque l'on rapporte la réflexion épistémologique de Castoriadis à sa réflexion ontologique : comment penser en effet l'articulation entre l'historicité de ce sujet de la connaissance, lequel se constitue au carrefour de l'imagination radicale et de l'imaginaire social, est celle de l'être compris comme émergence toujours imprévisible de nouvelles formes dans le temps ? Nous retrouvons là la version proprement castoriadienne du problème constructiviste de la complexité, mais aussi celui de la dialecticité de l'objectivité et de la subjectivité.

Si la question de la sociogenèse du sujet de la connaissance (celle consistant à identifier les structures sociales desquelles découlent les catégories mobilisées lors de l'activité épistémique) est centrale pour toute sociocritique du sujet transcendantal, celle de l'individuation des catégories sociales l'est tout autant. Par quelles médiations l'individu parvient-il à s'appropriier les catégories mises à disposition par le social et à en faire usage lors de ses pratiques épistémiques ? Tout comme chez Durkheim, on ne trouve pas chez Castoriadis, contrairement, par exemple, à l'épistémologie génétique piagétienne ou au constructivisme vygotkien, une réflexion approfondie sur cette question. Nous pouvons lire chez Castoriadis une réflexion élaborée sur la socialisation de la psyché¹, mais nous ne trouvons pas de réflexion précise sur l'appropriation par l'individu des catégories de la connaissance, qui est un aspect plus circonstancié de la question de la socialisation de la psyché. Il s'agit là certes d'une carence importante. Cependant, il convient de rappeler que l'intention de Castoriadis était moins de fournir une théorie positive de l'individuation

¹ On pourra lire : Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, chap. VI. Cornelius Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », *op. cit.* Cornelius Castoriadis, « Psyché et éducation », in *Les carrefours du labyrinthe. 6, Figures du pensable*, Paris, Seuil, 2009, p. 239-268. Cornelius Castoriadis, « À nouveau sur la psyché et la société », in *Les carrefours du labyrinthe. 6, Figures du pensable*, Paris, Seuil, 2009, p. 289-314. Cornelius Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », *op. cit.* Cornelius Castoriadis, *La création humaine I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, *op. cit.*.

catégoriale que de dégager le cadre dans lequel une telle question pouvait être posée, à savoir celui de l'appréciation du social-historique comme strate *sui generis* de l'être.

3.3.5. Une variante politique du socioconstructivisme holiste : démocratie et sujet transcendantal

Outre son ancrage sur une théorie sociale originale, la théorie de l'institution imaginaire de la société, la seconde grande spécificité du socioconstructivisme castoriadien est de rapporter la constitution du *sujet*, c'est-à-dire la forme spécifique de pour-soi capable de retourner sur ses propres déterminations transcendantales et de les créer consciemment, à des conditions *politiques* uniques : la retotalisation du champ social d'après le projet d'autonomie politique sous la forme d'une constitution démocratique. Pour Castoriadis, il n'y a de sujet à proprement parler qu'à condition que le champ social se soit ouvert à la critique de ses fondements normatifs. En ce sens, il est possible de dire que l'avènement du sujet de la science comme créateur de ses propres déterminations transcendantales est une forme de subjectivation démocratique. Ce sont donc quelques aspects de cette thèse que nous allons commenter désormais, en prenant notamment pour fil rouge la question de l'émergence d'un « projet de vérité », dont le sujet est le porteur rationnel.

Clôture, autoréférentialité, réflexivité. – La modalité initiale d'après laquelle la réalité est co-constituée par le social-historique et le psychique est celle de la « clôture », dans le sens où le champ social-historique et l'individu socialisé ne sont pas *de facto* prédisposés à la reprise critique des concepts, catégories et aprioris par lesquels l'objectivité est construite.

[...] ce qui caractérise l'immense majorité des sociétés est que ces questions [celles relatives à la constitution de l'objectivité] restent toujours limitées, ne peuvent pas dépasser, ni même atteindre, viser, ce que sont pour la société, pour la tribu, ce qu'on appellerait métaphoriquement les axiomes de l'institution sociale, ses règles d'inférence et ses critères déductifs¹.

De ce point de vue, les individus socialisés et le champ social-historique sont des modalités comme une autre de la constitution du réel comme « pour-soi ». Comme nous l'avons vu, Castoriadis soutient dans une perspective constructiviste que la phénoménalité se constitue toujours pour un être vivant singulier, qu'il s'agisse de la cellule, de l'individu, ou d'une société, et ce, d'après les limites et conditions imposées par les lois de son auto-organisation formelle. Mais la constitution du réel comme « pour-soi » ne signifie pas pour autant que les

¹ Cornelius Castoriadis, « Imagination, imaginaire, réflexion », *op. cit.*, p. 327.

médiations par lesquelles le réel est constitué soient présentes à la conscience ou à la réflexion du « pour-soi » considéré¹. En d'autres termes, l'auto-référentialité, c'est-à-dire la position transcendantale nécessaire à la constitution de la phénoménalité, n'est pas encore la réflexivité comme conscience, et éventuellement transformation, des déterminations transcendantales de l'objectivité.

Démocratie, sujet et vérité. – Or la thèse de Castoriadis est que le passage de l'autoréférentialité à la réflexivité a pour condition nécessaire la retotalisation du champ social d'après la signification de l'autonomie politique. Comme l'écrit Castoriadis,

La philosophie [comprise ici comme forme inaugurale du « projet de vérité »] naît dans la *polis* et ne peut naître que dans la *polis*. *Polis* doit être pris ici au sens essentiel : une collectivité humaine qui tend à s'autogouverner et à s'auto-instituer. La philosophie elle-même n'est qu'une dimension de cet effort visant à l'auto-institution, puisqu'elle est refus des représentations simplement héritées, simplement instituées, et prétention d'établir les représentations vraies par l'activité autonome de la pensée humaine².

C'est en suivant les développements qu'il propose sur l'essor d'un « projet de vérité » dans *Sujet et vérité dans le monde social-historique* que nous pouvons nous en convaincre.

Dans *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Castoriadis commence par « trivialiser » la définition de la vérité comme convenance³. Le vrai comme « convenance » est la reformulation par Castoriadis de la théorie classique de la vérité comme adéquation. Selon celle-ci, une proposition émise par un individu est « vraie » lorsque son contenu est adéquat aux propriétés intrinsèques d'un état de choses visé par la proposition. Castoriadis

¹ « Si l'on considère le système immunitaire, le *reckoning*, le calcul, la computation y sont évidemment constamment présentes ; mais tout autant, l'autoréférence. Le système immunitaire n'est rien s'il n'est capacité permanente [...] de distinguer le *soi* du *non-soi* [...]. Dans la réflexivité nous avons quelque chose de différent : la *possibilité que la propre activité du "sujet" devienne "objet"* [...]. » Cornelius Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », *op. cit.*, p. 261-262. Souligné dans le texte.

² Cornelius Castoriadis, *La création humaine I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, *op. cit.*, p. 316.

³ En ce qui concerne la littérature secondaire, nous bénéficions ici des apports suivants : Philippe Caumières, « La vérité comme création social-historique », in *Cahiers Castoriadis. Castoriadis et la question de la vérité*, éd. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2006, p. 9-33. Arnaud Tomès, « Politique et vérité chez Castoriadis », in *Cahiers Castoriadis. Castoriadis et la question de la vérité*, éd. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2006, p. 53-66. Alice Pechriggl, « "Le mouvement interminable de penser le pensable..." Philosophier comme ouverture de validités nouvelles », in *Cahiers Castoriadis. Castoriadis et la question de la vérité*, éd. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2006, p. 117-137. Konstantinos Kavoulakos, « Cornelius Castoriadis on social imaginary and truth », *Ariadne*, vol. 12, 2006, p. 201-213. En ce qui concerne les textes de Castoriadis, nous nous appuyons principalement sur le séminaire du 13 mai 1987 : Cornelius Castoriadis, *La création humaine I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, *op. cit.*, p. 299-328.

préfère parler de « convenance » plutôt que d'adéquation, notamment afin de marquer la relativité des principes ultimes (les significations imaginaires sociales) qui oriente les propositions linguistiques ayant une prétention à la vérité : est « vraie » une proposition lorsque son contenu convient, d'une part, aux propriétés de l'objet qu'elle vise, et, d'autre part, lorsqu'elle convient aux critères socialement admis du vrai. Une fois cette conception du vrai admise, qui serait universelle, Castoriadis soutient que l'émergence de la raison, qui est associée à l'émergence de la philosophie dans une société démocratique, est *conservation et dépassement* du modèle du vrai comme convenance¹. Elle est « conservation », car il ne saurait y avoir de raison en dehors du rapport du sujet à son objet caractéristique de la vérité comme convenance ; mais elle est *ipso facto* « dépassement », car elle est ouverture à une interrogation illimitée portant sur les critères admis du vrai. La raison portée par le sujet de la science est dès lors définie comme un *mouvement*, comme une dynamique visant l'évaluation et la création des critères de la vérité qui vaudront ensuite dans le cadre du rapport comme convenance du sujet à l'objet. La raison est « création de résultats, création de méthodes et création de critères – sans que, finalement, l'on puisse prétendre s'arrêter et dire : voilà le critères [sic] des critères, ce n'est que d'après ce qui est posé par ce métacritère ou cette métanorme que l'on peut décider du vrai² ». La raison, autrement dit, est une métarationalité visant la redéfinition des critères du « vrai » par création et évaluation des normes du « vrai » qui s'appliqueront ensuite.

Que peut-on dire, dès lors, sur la vérité comme caractéristique d'une pensée ? C'est précisément une caractéristique non pas d'un énoncé ou d'une pensée, mais d'un mouvement de pensée. C'est le mouvement incessant, ou l'effort incessant pour mettre en cause ce que nous avons appelé provisoirement à notre tour la phénoménalité de l'objet³.

Ailleurs dans son séminaire, Castoriadis explicite le rapport que sa définition de la raison entretient avec la question de la subjectivité transcendantale. Il précise que « le mouvement de la vérité » est aussi redétermination des limites de la subjectivité, c'est-à-dire explicitation par le sujet connaissant de ce qui lui appartient comme sujet connaissant, et constitution de l'objet dans son objectivité. La raison est clairement conçue comme une activité subjectivante dont la

¹ Cornelius Castoriadis, *La création humaine I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, op. cit., p. 304.

² *Ibidem*, p. 306.

³ *Ibidem*, p. 314.

fonction est de tracer la ligne de partage entre le sujet et l'objet, mais aussi de *retracer* cette ligne selon l'expérience que fait le sujet de son objet.

Le mouvement de la vérité, dans l'histoire de la pensée, est la tentative d'éprouver le plus possible les limites [...], de reculer les murs, de distendre la clôture pour voir ce qui, dans ce que l'on pense, vient de l'activité de pensée elle-même et ce qui vient de son extérieur. Le mouvement de la vérité est l'effort de dépasser la phénoménalité, et la vérité est l'ébranlement de la phénoménalité qui en est la résonance¹.

L'activité de la raison comme reprise critique des principes de la connaissance est comprise ici comme une véritable expérience à travers laquelle le sujet de la connaissance se définit lui-même dans son rapport à l'objet, où, en explicitant les lois qui déterminent son rapport à l'objectivité, il délimite les contours et la forme de sa propre subjectivité, mais aussi celles de la phénoménalité. Ainsi, la connaissance est une pratique où le sujet *se fait* comme sujet connaissant, et l'histoire de la connaissance est scandée par la succession des formes de la subjectivité connaissante.

C'est donc cette différence entre une pratique de la vérité comme adéquation et une pratique autonome de la vérité qui fonde par ailleurs celle entre le simple individu socialisé et le sujet : le *sujet*, au sens strict du terme selon Castoriadis, est l'individu doté de la capacité réflexive lui permettant d'inspecter les fondements aprioriques par lesquels il expérimente le réel, ce qui vaut aussi bien pour la science que d'autres domaines de l'activité.

[E]n règle générale [...], il [l'être humain] n'est pas en mesure de mettre ces cadres [les cadres imposés par le social-historique] en question ni par conséquent de se mettre en question lui-même. Il n'a pas donc la réflexivité au sens strict et fort du terme [...], caractéristique de ce qu'il faut appeler la *subjectivité humaine*. De celle-ci on doit dire que, création historique relativement récente [...], elle est une virtualité de tout être humain, certainement pas une fatalité. [...] C'est en tant qu'il se fait subjectivité que l'être humain peut se mettre en cause et se considérer comme origine, certes partielle, de son histoire passée, comme aussi vouloir une histoire à venir et vouloir en être le co-auteur².

Nous voyons donc que selon Castoriadis la possibilité pour le sujet de transformer réflexivement sa propre catégorialité transcendantale n'est pas donnée universellement. Il s'agit, au contraire, d'une situation épistémique singulière et social-historiquement déterminée. Ce n'est alors que dans une société qui valorise collectivement l'inspection critique des fondements de la pratique et de la pensée qu'un tel sujet de la connaissance peut advenir. Aussi le *sujet* en tant qu'individu autonome est-il la forme spécifique de

¹ *Ibidem*, p. 315-316.

² Cornelius Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », *op. cit.*, p. 276-277.

l'individualité correspondant à une société elle-même autonome. Cette société, c'est la société démocratique.

Relativisme perspectiviste et socioconstructivisme castoriadien. – La définition castoriadienne de la raison comme « projet de vérité » constitue une solution intéressante au problème du maintien d'une conception universaliste de la raison à l'intérieur d'une ontologie de l'indétermination et antifondationnaliste. Le problème auquel se heurtent de nombreuses constructions philosophiques postmétaphysiques, notamment celles héritées du nietzschéisme, est en effet celui du relativisme. En récusant les distinctions philosophiques héritées du platonisme (essence/phénomène ; science/opinion ; réel/simulacre ; unité/multiplicité ; etc.), les philosophies postnietzschéennes s'exposent à l'identification du positif et du rationnel en substituant la multiplicité des évaluations à l'activité d'une raison se définissant dans son rapport à une vérité transcendante. D'un côté, Castoriadis affirme, et en ce sens il serait possible de le situer dans le sillon des percées nietzschéennes, la contingence historique et la relativité de la « raison autonome ». La raison n'est pas une faculté anthropologique, ni reconstitution d'un ordre immanent du monde, mais une forme particulière d'activité possédant une origine contingente, bien que se définissant comme universelle. Bien que Castoriadis ne conserve pas l'idée nietzschéenne selon laquelle la raison est une forme de « ressentiment » et qu'il faille en faire une généalogie pulsionnelle, il retient néanmoins cette idée forte selon laquelle son origine est contingente et qu'elle peut être comprise, en un sens, comme une évaluation parmi d'autres.

Cependant, le socioconstructivisme de Castoriadis n'est pas un perspectivisme, ni un relativisme. Car ce qui est en jeu dans cette sociocritique du sujet transcendantal n'est pas la destitution de la vérité, alors associée à une perspective de la vie sur elle-même, mais *l'élucidation des conditions d'accès à la vérité*, ce qui est fort différent. De ce point de vue, Castoriadis est bien plus proche d'un Scheler, dont la sociologie de la connaissance était comprise comme une propédeutique à une recherche phénoménologique, que d'un Nietzsche. L'exposé que nous avons fait de cet aspect de l'œuvre de Castoriadis, dans lequel nous avons accentué l'ancrage de sa philosophie dans celle de Kant, pourrait laisser penser que Castoriadis propose une variante comme une autre de socioconstructivisme, voire de relativisme, où la vérité ne serait que la propriété d'un énoncé linguistique déterminée par ses conditions social-historiques de possibilité. Or, Castoriadis était particulièrement critique à l'égard de ces

conceptions de la science qui, à l'instar de celles de Kuhn ou de Foucault (du moins est-ce l'interprétation qu'il en fait), évacuent la question de la « chose en soi » afin de se concentrer sur la seule question transcendantale. Contre Foucault, notamment, Castoriadis faisait valoir que la problématisation des conditions sociales du savoir – problème que Foucault cherchait à résoudre dans *Les Mots et les choses* à travers le concept d'*épistémè* – ne peut pas évacuer celle, ontologique, des propriétés fondamentales de l'être/étant désigné par le savoir, aussi socialement déterminé soit-il.

Poser ces questions [celles portant sur les conditions sociales du savoir], c'est donc, bien sûr, s'interroger sur le contenu du « savoir scientifique » à chaque étape ou à chaque époque ; mais c'est aussi, évidemment, s'interroger sur *ce qui* est ainsi chaque fois connu, autrement dit sur l'organisation et le contenu de ce qui, simplement, *est*. Si cette question n'est pas soulevée, si les « paradigmes » (ou les *épistémè*) successifs sont posés de façon purement descriptive, sans aucune interrogation concernant leur relation réciproque et ce qui, dans l'objet qu'ils visent, rend possible leur existence, leur succession et leur succession dans cet ordre et non pas dans n'importe quel autre, on ne réfléchit pas vraiment la science, on n'en fait au mieux que l'ethnographie¹.

L'intention de Castoriadis n'était donc pas de proposer une critique de la raison dans laquelle elle serait destituée de sa capacité à énoncer une vérité universelle. Il s'agissait plutôt d'ouvrir la science à sa propre pratique en explicitant les conditions ontologiques dans lesquelles elle se déploie, d'où la nécessité d'articuler l'instanciation constructiviste de sa théorie de la connaissance à la détermination pluraliste et poïétique de l'ontologie. La thèse d'une constitution sociale de la réalité chez Castoriadis n'est pas évacuation d'une conception universaliste de la vérité, mais élucidation d'une de ses conditions de possibilité, à savoir celle ayant trait à la dimension subjective de la relation entre subjectivité et objectivité, laquelle doit par ailleurs être réinscrite à l'intérieur d'une conception cosmologique plus large valorisant la contingence de la création et la pluralité irréductible de l'être. La sociocritique du sujet transcendantal par Castoriadis ne vise donc pas la relativisation et l'égalisation des formes de discursivité, mais un gain de réflexivité scientifique, notamment en l'exposant à certaines propriétés fondamentales de l'être qui auraient été occultées à ce jour : la création comme émergence immotivée de nouvelles formes de l'être dans le temps et la pluralité qualitative de ses registres organisationnels.

¹ Cornelius Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », *op. cit.*, p. 219-220.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Dans cette thèse, nous exposons la reconfiguration proposée par Castoriadis entre philosophie et raison pratique, qui, d'après nous, constitue une réponse satisfaisante au problème de la constitution de l'universalité pratique dans un contexte postmétaphysique. Pour ce faire, il nous fallait, dans un premier temps, détailler la critique immanente de la philosophie que propose Castoriadis, qui, partant d'une critique de la pensée métaphysique comme « pensée héritée », débouche sur une conception renouvelée de la raison comme « pluralisme ontopoïétique constructiviste ». Cette première partie nous prépare à la seconde, dans laquelle nous examinerons comment le renouvellement de la raison à partir de la notion de création permet aussi de repenser les conditions, les formes et les fins de la raison pratique, et, par conséquent, une forme renouvelée d'universalité pratique.

Dans cette première partie, nous avons donc reconstitué dans une perspective critique et comparative la logique de l'argumentaire castoriadien, en insistant notamment sur l'ancrage sociologique de sa démarche philosophique. Dans un premier temps, nous avons reconstitué son concept de rationalité ensembliste-identitaire, ainsi que son interprétation de l'histoire de la philosophie comme autonomisation aliénante (chapitre I). Nous nous sommes tournés ensuite, dans un second temps, vers la conceptualisation castoriadienne des conséquences de l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire, qui s'articule autour de deux schèmes critiques, celui de la *limitation* de la pensée héritée, et celui de l'*occultation*, en particulier du « fait de la création ». Une comparaison de la pensée castoriadienne avec celle de Bergson nous a par ailleurs permis de mieux circonscrire le concept castoriadien de création, ainsi que la spécificité de son projet philosophique, qui se maintient résolument dans une perspective constructiviste, à la différence de Bergson qui passe par l'intuition afin d'atteindre l'absolu (chapitre II). Dans un troisième temps, nous avons exposé la *pars construens* de la critique castoriadienne de la pensée métaphysique. Après une synthèse de sa critique de la dialectique hégéliano-marxienne, nous avons exposé comment il pense réarticuler création, ontologie et théorie de la connaissance. Nous avons notamment exposé deux de ses concepts principaux dans le domaine ontologique, celui de magma et celui de strate, puis, dans le domaine épistémologique, sa typologie des formes du pour-soi, sa théorie de la subjectivité, ainsi que sa variante poïétique du socioconstructivisme holiste. Cet

ensemble, dont nous ne faisons ici que retracer les grandes lignes, constitue ce que nous appelons le « pluralisme ontopoïétique constructiviste » de Castoriadis (chapitre III).

Plutôt qu'avec une simple synthèse, nous conclurons cette première partie par une mise en perspective afin de mesurer la singularité des options philosophiques de Castoriadis à l'intérieur de son contexte philosophique. Au premier abord, en effet, la pensée de Castoriadis semble reproduire des traits distinctifs des philosophies dont il est le contemporain, en particulier les philosophies de la différence, plus communément appelées « poststructurales » en raison de leur retour en faveur dans le paysage francophone après leur constitution en *corpus* dans les départements de littérature nord-américains. Castoriadis partage en effet avec ses contemporains des traits philosophiques flagrants : élaboration de sa pensée à distance de la dialectique hégélienne ; critique radicale de la pensée métaphysique articulée à un projet de refonte générale de la rationalité ; tendance constructiviste de la théorie de la connaissance ; valorisation de l'événementialité et de la créativité ; inquiétude à propos des effets de la raison sur la pratique de la liberté ; dialogue entre philosophie et sciences sociales ; critique du sujet cartésien, etc. En dépit de ces points communs importants, la philosophie de Castoriadis reste pourtant profondément distincte de celles que l'on peut regrouper sous la dénomination de « philosophie de la différence », et c'est justement ce que nous voudrions souligner pour conclure cette première partie¹. Pour ce faire, nous allons cheminer provisoirement avec François Laruelle, qui a proposé une des synthèses critiques les plus rigoureuses de ce « moment philosophique », pour parler comme F. Worms, qu'ont été (et que sont toujours) les philosophies de la différence². Nous retrouverons Castoriadis après ce bref détour par la

¹ Pour une interprétation qui radicalise l'opposition entre Castoriadis et le poststructuralisme : Warren Breckman, « Cornelius Castoriadis contra Postmodernism : Beyond the "French Ideology" », *French Politics and Society*, vol. 16, n. 2, 1998, p. 30-42.

Si la tendance exégétique actuelle consiste plutôt à opposer Castoriadis et les poststructuralistes, quelques tentatives ont été faites à ce jour pour en définir le fond commun ou pour tenter d'établir des dialogues féconds. On peut citer : Alexandros Kioupkiolis, *Freedom after the critique of foundations Marx, liberalism, Castoriadis, and agonistic autonomy*, Basingstoke/New York, Palgrave Macmillan, 2012. Alexandros Kioupkiolis, « The agonistic turn of critical reason. Critique and freedom in Foucault and Castoriadis », *European Journal of Social Theory*, vol. 15, n. 3, 2012, p. 385-402. Marcela Tovar-Restrepo, *Castoriadis, Foucault, and Autonomy New Approaches to Subjectivity, Society, and Social Change*, London, Continuum International Pub., 2012. Philippe Caumières, « La pensée de l'autonomie selon Castoriadis au risque de Foucault », in *Cahiers Castoriadis. L'imaginaire selon Castoriadis. Thèmes et enjeux*, éd. Laurent Van Eynde, Sophie Klimis, Facultés universitaires Saint-Louis, 2006, p. 167-200. Lambros Philippou, « Castoriadis, Arendt and Derrida : on the faculty to begin something new », *Diotima*, 2008, p. 163-173.

² Pour l'historiographie des philosophies de la différence, on peut relever les études suivantes, chacune d'entre elles poursuivant des objectifs forts différents : Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68: essai sur l'anti-*

définition laruellienne de la « Différence » comme « décision » caractérisant notre époque philosophique.

Dans *Les philosophies de la différence*, Laruelle inscrit sa lecture critique des philosophies de la différence dans une conception énochale de l'histoire de la philosophie marquée par Heidegger. Sur la base d'une définition de la rationalité philosophique comme problématisation constante du « *passage d'un contraire à l'autre*¹ », c'est-à-dire comme rapport du divers à l'unité, Laruelle considère que l'histoire de la philosophie se déploie principalement comme constitution transcendantale de nouvelles figures de l'Un. Pour Laruelle, les époques de l'être, auxquelles correspondent différentes formes de la conscience philosophique, sont à rapporter à différentes formes de compréhension de l'Un, lui-même objet central du penser philosophique. Ceci considéré, Laruelle estime que la « Différence » est la forme de conscience philosophique caractéristique de notre époque.

La Différence, mais pensée comme telle, est devenue l'invariant ou la « raison » qui définit la nébuleuse de la pensée continentale contemporaine, elle jouit d'une amplitude qui prouve que c'est elle, par-delà le structuralisme, avant et après lui, qui est la plus digne de se déployer à côté de cette autre nébuleuse qui s'appelle la Dialectique. La « Différence » est le nom pour la constellation qui assemble les contemporains dans des relations de voisinage : Nietzsche, Heidegger, ceux qui ont accentué, accéléré ou aggravé leurs manières de questionner : Foucault, Deleuze, Derrida².

Selon Laruelle, afin de penser la différence pour elle-même, il faut restituer la logique de la « décision philosophique », c'est-à-dire celle par laquelle se constituent une époque de l'être et la conscience philosophique lui correspondant. D'après Laruelle, toute décision philosophique se comprend comme promotion transcendantale d'une détermination

humanisme contemporain, Paris, Gallimard, 1988. Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité : douze conférences*, Paris, Gallimard, 1988. Fredric Jameson, *Le postmodernisme ou La logique culturelle du capitalisme tardif*, Paris, Beaux-arts de Paris, 2007. Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx: la politique dans la philosophie*, Paris, Demopolis, 2011. François Cusset, *French theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis : postface inédite de l'auteur*, Paris, Éditions La Découverte, 2010. Alex Callinicos, *Against postmodernism: a marxist critique*, New York, St. Martin's Press, 1990. Perry Anderson, *Les origines de la postmodernité*, trad. Natacha Filippi et Nicolas Vieillescazes, Paris, Les Prairies ordinaires, 2010. Razmig Keucheyan, *Hémisphères gauches. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, Éditions La Découverte, 2010. Christian Ruby, *Les archipels de la différence : Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard, op. cit.* François Dosse, *Histoire du structuralisme. Le champ du signe, 1945-1966*, vol. 1, Paris, La Découverte, 1991. Vincent Descombes, *Le même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, op. cit. *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

¹ François Laruelle, « Comment "sortir" de Heidegger et de la différence en général », *Cahiers de philosophie*, vol. 3, n. 4, 1982, p. 171-187, [p. 172].

² *Ibidem*, p. 171.

catégoriale incluse dans une époque antérieure de la conscience philosophique. Ainsi, le passage de la « Dialectique » à la « Différence » se fait par promotion transcendantale de la catégorie de différence, l'émancipant dès lors de sa surdétermination dialectique. Il existe donc bel et bien, pour Laruelle, un moment dialectique à l'intérieur de l'histoire de la philosophie, dans le sens où la succession des formes de la conscience philosophique s'opère toujours, comme le soutenait Hegel dans *La Phénoménologie de l'esprit*, sous la forme d'une négation surpassante (*Aufhebung*). C'est d'ailleurs effectivement sous cette forme que se formule explicitement le projet d'une philosophie différentielle chez Deleuze lorsque, commentant *Logique et existence* d'Hyppolite¹, il propose de construire une philosophie dans laquelle « la contradiction serait moins que la différence », libérant ainsi la différence de la contradiction dialectique. Mais, pour Laruelle, le remplacement d'une forme de conscience philosophique par une autre ne répond à aucune nécessité historique. Il s'agit d'une « décision », c'est-à-dire d'un événement contingent à l'intérieur de l'histoire de la conscience philosophique – certes conditionnée par les traits caractéristiques de la conscience philosophique contre laquelle la nouvelle décision s'établit. Comment une catégorie particulière « accède-t-elle à la dignité de la décision philosophique ? », demande Laruelle. « En élaborant ses propriétés syntaxiques, en se donnant surtout une essence réelle ou transcendantale », répond-il². Ainsi, la constitution d'une catégorie comme détermination transcendantale du penser philosophique est nécessairement reconditionnement de l'objectivité : à chaque décision philosophique correspond une nouvelle donation de la phénoménalité. Laruelle nomme cet aspect de l'étude de la décision philosophique le « problème de syntaxe philosophique », c'est-à-dire l'étude des nouvelles règles transcendantales à partir de laquelle l'objectivité est constituée. « La décision philosophique a toujours un côté syntaxique que l'on peut provisoirement isoler et fixer bien qu'il ne constitue pas un moment concret par lui-même de cette décision³. » Mais aux problèmes de syntaxes philosophiques correspondent ceux de la « matérialité et de la réalité philosophiques », qui sont ceux par lesquels le réel fait retour dans la conscience, de sorte que sa détermination transcendantale puisse être rendue concrète. Aussi la décision

¹ Gilles Deleuze, « Jean Hyppolite, Logique et existence », *op. cit.* Mais aussi : Gilles Deleuze, « Avant-propos », in *Différence et répétition*, Paris, Presses universitaires de France, 1968, p. 1-5.

² François Laruelle, *Les philosophies de la différence: introduction critique*, Paris, Presses universitaires de France, 1986, p. 18.

³ *Ibidem*, p. 20.

philosophique n'est-elle pas uniquement redétermination transcendantale de l'objectivité et reconfiguration de la phénoménalité, mais aussi possibilité pour le réel d'être, pourrions-nous dire, interpellé ou sélectionné, et être ainsi réalisé par/pour la conscience philosophique. À l'instar de Castoriadis, Laruelle pense que la constitution transcendantale de l'expérience n'est pas indifférente pour le réel que la conscience inspecte, elle est aussi création d'être, constitution d'un être qui n'existait pas en dehors de sa constitution transcendantale particulière. Le problème de la matérialité philosophique consiste à se demander « quel est le type de réel qu'elle articule [la décision philosophique] et qui la spécifie à son tour chaque fois ? » Constituer la conscience philosophique d'après, par exemple, un transcendantal différentiel, c'est faire exister un réel différentiel pour la conscience, mais aussi indépendamment de la conscience ; le transcendantal n'est pas seulement pour la conscience, mais fait être.

Une décision philosophique concrète est chaque fois le total, l'unité de co-appartenance et de compréhension d'une syntaxe et d'une expérience de ce qu'elle appelle le « réel ». Elles se déterminent l'une l'autre réciproquement et s'individualisent ainsi jusqu'à se rendre indécidables¹.

Toutefois, restituer la logique de la décision philosophique et réinscrire les philosophies de la différence à l'intérieur de l'histoire de la philosophie, ce n'est pas encore dire ce qu'elles ont de spécifique. Quelle est donc la spécificité historique de la « Différence » comme variante de la conscience philosophique ? Pour Laruelle, la « Différence », à l'instar des autres formes de décision philosophique l'ayant précédées, se caractérise par son interprétation philosophique de l'Un. « [...] la Différence, elle, est une interprétation philosophique de l'Un et a besoin de celui-ci². » La « Différence », en d'autres termes, est une institution philosophique particulière du rapport de l'un au multiple par laquelle l'unité se donne comme multiplicité sans pour autant qu'elle soit dépassée ou subsumée par elle. L'institution philosophique de l'unité dans les philosophies de la différence consiste à maintenir dans une forme donnée de l'unité ce qui apparaît comme son contraire. La « Différence » est « l'unité unifiante des contraires ». Mais n'est-ce pas qu'une autre manière de reconduire la définition dialectique de la différence, telle qu'exposée par Hegel, notamment dans *L'Encyclopédie* ? Dans les paragraphes 116-120 de *L'Encyclopédie*, en effet, c'est-à-dire ceux consacrés à

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*, p. 38.

l'examen de la différence dans la théorie de l'essence, Hegel caractérise la différence comme relation dialectique à son autre, dépassant ainsi la définition de la différence d'après sa simple détermination d'entendement. La différence comme diversité immédiate, et par conséquent l'identité à soi, n'est non seulement possible que dans son rapport aux autres identités, mais aussi en tant que l'identité contient en elle-même « son autre » : « La différence de l'essence est par conséquent l'*opposition*, suivant laquelle n'a pas en face de lui un *Autre en général*, mais *son* Autre ; c'est-à-dire que chacune n'a sa détermination propre que dans sa relation à l'autre, n'est réfléchi en lui-même qu'en tant qu'il est réfléchi en l'autre, et de même l'autre ; chacun est ainsi, pour l'autre, *son* autre¹. » Cependant, d'après Laruelle, la coexistence de la multiplicité dans l'unité selon la « Différence » est distincte de celle pensée par la « Dialectique ». Selon la « Différence », il ne s'agit pas de penser la constitution de l'identité comme intériorisation dialectique de son autre, mais d'*identifier l'identité avec la conjonction des contraires*. La « Différence », ce n'est pas « l'identité de l'identité et de la non-identité », mais la *composition des différences*. Sur le plan de la « technologie philosophique », c'est-à-dire de son registre rhétorique, la « Différence » s'est souvent présentée, par exemple chez Merleau-Ponty ou Derrida, comme un discours du « ni... ni... ». La spécificité du rapport à l'Un de la « Différence » est donc de penser l'Un comme immanence conjonctive, et non comme subsomption transcendante. Pour les philosophies de la différence « l'Un n'est pas une unité antérieure et neutre, il est “au contraire” le *partage* [...], leur *et*. » C'est la raison pour laquelle les philosophies de la différence se développent toujours comme des critiques radicales des formes philosophiques antérieures de l'unité, et donc de la pensée métaphysique, car il s'agit de substituer un régime de l'unité (comme composition conjonctive) à un autre (comme subsomption – le platonisme – ou sursomption – la dialectique) :

La Différence, en tant qu'elle contient l'Un, n'est pas une catégorie sous laquelle on ordonnerait un divers de contraires, ni une Idée relevant ce divers. Son opération n'est ni une sub-somption ni une sur-somption (*Aufhebung*), c'est quelque chose comme une co-somption, une « entreprise » mutuelle des contraires, qui défait, les surmontant l'une et l'autre, et la subsomption et la sursomption².

Aussi faut-il comprendre la radicalité des critiques des concepts antérieurs de l'identité par les philosophies de la différence, non pas d'après une volonté de penser la « pure multiplicité »

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2012, p. 196-197, §119.

² François Laruelle, *Les philosophies de la différence: introduction critique*, op. cit., p. 39.

ou la « pure différence », mais comme le résultat d'une opération plus profonde de mutation du régime de l'unité. Il s'agit moins de libérer le multiple de l'un, la différence de l'identité, que de penser une nouvelle forme de constitution de l'identité comme composition conjonctive (et/ou synthèse disjonctive), ce qui requiert effectivement, dans le sillage de Heidegger et de Nietzsche, une critique générale de la fondation de la rationalité philosophique sur le principe d'identité logique. À ce titre, l'interprétation que propose A. Badiou de l'œuvre deleuzienne est clairvoyante, puisque, prenant à contre-pied des interprétations convenues en faisant un penseur du « pur multiple », il voit plutôt chez Deleuze un penseur de l'unité, non dans le sens où il réactiverait une problématique néo-platonicienne, voire plotinienne (comme Laruelle), mais dans celui où il chemine vers un concept renouvelé de l'Un : « le problème fondamental de Deleuze n'est certes pas de libérer le multiple, c'est d'en plier la pensée à un concept renouvelé de l'Un¹ », concept renouvelé que Badiou propose de comprendre comme position à partir de laquelle la multiplicité est rendue possible comme « production de simulacres » irréductibles les uns aux autres. Rejoignant cependant d'assez près Laruelle, Badiou peut écrire que, pour Deleuze, « il s'agit encore une fois d'opposer à Platon la synthèse disjonctive : les étants ne sont que des simulacres disjoints, divergents, sans rapport intériorisé, ni entre eux, ni avec quelque Idée transcendante que ce soit² ».

Les philosophies de la différence ne sont donc pas un irrationalisme conservateur (Habermas), ni un complot homicide (Ferry/Renaut), ni une crise antihégélienne (Ruby), ni une expression idéologique de la restructuration financière du capitalisme (Jameson). Elles sont une forme singulière et historiquement déterminée de la conscience philosophique qui s'énonce dans le projet d'une refondation de la rationalité philosophique autour d'une compréhension renouvelée de l'identité comme composition conjonctive et/ou synthèse disjonctive. En tant que forme nouvelle de rationalité philosophique comme rationalité différentialiste, elle reprend, au même titre que les formes précédentes de la conscience philosophique, les thèses et problèmes qu'elle hérite de l'histoire de la philosophie à partir de sa perspective propre.

¹ Alain Badiou, *Deleuze. « La clameur de l'être »*, Paris, Hachette, 1997, p. 20. Il n'est d'ailleurs pas insignifiant que Deleuze et Guattari se réfèrent à la pensée laruellienne comme « une des tentatives les plus intéressantes de la pensée contemporaine ». Cf. Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 2005, p. 45n1.

² Alain Badiou, *Deleuze. « La clameur de l'être »*, op. cit., p. 43.

Aussi cette caractérisation des philosophies de la différence comme essor d'une rationalité différentielle nous permet-elle de mieux comprendre en quoi Castoriadis leur est inassimilable. Si l'on trouve un ensemble de thèmes et de positions voisins entre Castoriadis et ces auteurs (critique de la métaphysique, du principe d'identité, du sujet, de l'histoire, etc., ce que nous avons commenté assez abondamment), ces thèmes et positions ne s'ancrent pas sur la restructuration de la rationalité philosophique en termes de « Différence ». Si l'on trouve bien chez Castoriadis la volonté de penser divers régimes de l'Un, ou, plus précisément, l'injonction de pluraliser les sens de l'unité, cette diversité qualitative ne se résout pas dans une figure de l'unité comme composition conjonctive et/ou synthèse disjonctive. Comme nous l'avons exposé tout au long de notre chapitre III, l'ontologie de Castoriadis n'est en effet pas identifiable à une ontologie « différentielle », c'est-à-dire une ontologie reprise à partir du concept de différence. Il s'agit, au contraire, d'une ontologie de la stratification, qui vise à restituer l'irréductibilité et la singularité des « régions » de l'être, chacun d'entre elles possédant des modes et formes d'organisation *sui generis* sur lesquels doit s'accorder l'activité créatrice du sujet de la connaissance. De même, ce qui semble le plus se rapprocher d'une raison différentielle dans l'ontologie castoriadienne, à savoir le concept de « magma », lui est en fait inassimilable, puisqu'il s'agit moins de penser des procès de différenciation que l'irréductibilité des divers modes d'organisation ontologique à la rationalité ensembliste-identitaire. Lors de notre analyse du concept de « magma », nous avons notamment souligné que le maintien chez lui de la notion d'*eidos* et de figures fortes de la totalité ontologique ne vise pas tant la conservation d'une métaphysique de l'identité que l'ouverture de la raison à des modalités à chaque fois « autres » de la totalisation et de l'individuation. C'est notamment en comparant le concept de « magma » avec celui deleuzo-guattarien de « rhizome » que cette ligne de fracture nous est apparue le plus explicitement. Tandis que le « magma » cherche avant tout à penser le rapport entre la multiplicité des régimes ontologiques et la pensée, celui de « rhizome » est un concept différentialisé de la totalité, c'est-à-dire un concept antisubsumptif de la totalité comme composition conjonctive.

Nous trouvons également de grandes fractures entre la théorie castoriadienne de la connaissance et celles produites dans le sillage de la « Différence ». S'il est impossible

d'identifier l'empirisme transcendantal d'un Deleuze¹ à la généalogie foucaldienne ou encore à la déconstruction derridienne, il reste que ces philosophies ont pour point commun d'introduire dans la théorie de la connaissance une perspective différentialiste : la connaissance se déploie comme différentiation immanente de la catégorialité, elle-même scandée par des « nouages » historiques, chacun d'entre eux définissant des époques de la conscience philosophique. Aussi la critique de l'histoire de la philosophie se présente-t-elle invariablement dans ces variantes du paradigme différentialiste comme exposition critique des totalisations épistémiques, auxquelles il conviendrait de substituer, *in fine*, une pratique créatrice et détotaillée de la philosophie. Si ce schème critique différentialiste, certes très grossièrement résumé, dans le domaine de la théorie de la connaissance recoupe certains aspects de la critique castoriadienne de la « pensée héritée » – qui est une critique de la totalisation de la pensée selon les schèmes opérateurs de la rationalité ensembliste- identitaire –, la ligne de fracture entre Castoriadis et les philosophies de la différence se joue en fait au niveau de leurs intentions. Car l'intention de Castoriadis est moins de repenser la théorie de la connaissance à partir d'une image détotaillée de la conscience philosophique que d'ouvrir la pratique scientifique et philosophique à sa propre créativité catégorielle, qui est toujours création d'une totalité épistémique. Il s'agit pour Castoriadis de repenser l'activité scientifique et philosophique à partir d'un « fait », à savoir celui de la création, aussi bien dans sa dimension ontologique qu'épistémologique. C'est la raison pour laquelle l'épistémologie castoriadienne se présente avant tout comme élucidation des *conditions poïétiques de la pratique scientifique*, et non comme une dogmatique philosophique. Autrement dit, l'intention de Castoriadis était de penser le rapport du sujet de la connaissance à la vérité en considérant le « fait de la création », aussi bien dans son versant ontologique (ce à quoi correspond sa théorie de l'ontopoïèse et de la stratification) que dans son versant épistémique (ce à quoi correspond sa typologie des formes du pour-soi dans laquelle figure le sujet comme forme du pour-soi capable de créer sa propre catégorialité). Le « pluralisme ontopoïétique constructiviste » n'est donc pas une dogmatique philosophique, mais l'exposition des caractères principaux d'une activité philosophique consciente des conditions ontopoïétiques dans lesquelles elle se déploie et qui cherche, autant que faire se peut, à en épouser le dynamisme par et dans la création de

¹ Selon l'appellation d'Anne Sauvagnargues, *Deleuze : l'empirisme transcendantal*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

ses propres schèmes catégoriaux. Aussi pourrions-nous dire que l'épistémologie castoriadienne est une philosophie de la *praxis* épistémique. Bref, l'intention de Castoriadis n'était donc pas de penser une philosophie « différentielle », mais de penser le rapport du sujet de la connaissance à la vérité en considérant, d'une part, le fait que le sujet est l'auteur de sa propre catégorialité, tout en considérant, d'autre part, les conditions ontologiques plurielles et poïétiques dans lesquelles il déploie sa propre activité catégorielle et véridictionnelle.

Ce qui distingue Castoriadis des philosophies de la différence est par conséquent le refus de recoder la rationalité philosophique à travers une détermination universelle de la raison telle que la « Différence » (même si les philosophies de la différence s'en défendraient). En un sens, il est possible, avec Castoriadis, de retourner contre les philosophies de la différence la critique qu'elles font de l'histoire de la philosophie comme univocité ontologique et épistémologique, puisqu'un effort d'élucidation rétrospectif nous fait percevoir qu'elles se donnent, malgré l'accent donné à la notion de différence et la critique de la totalité, comme totalisation du réel à partir d'une conception restreinte de l'unité comme composition conjonctive. Outre leur rapport à la vérité, ce qui est en jeu au-delà de ce panlogisme différentialiste, c'est celui de ces philosophies à la facticité politique et, par conséquent, les impacts qu'elles ont sur la conceptualisation des fins, des conditions et des formes de la raison pratique. En d'autres termes, les lignes de fractures qui existent entre la conception castoriadienne de la raison et celle des philosophies de la différence vont aussi définir, en dépit de certains enjeux communs, les clivages séparant leurs philosophies politiques.

Nous retrouverons cet enjeu pratique à l'occasion de la conclusion de la seconde partie. Avant d'y parvenir, il nous faut exposer la conception castoriadienne comme telle de la raison pratique, ce que nous allons faire désormais.

SECONDE PARTIE

*

L'INSTITUTIONNALISME POSTMÉTAPHYSIQUE DE CORNELIUS CASTORIADIS

INTRODUCTION DE LA SECONDE PARTIE

Dans la tradition philosophique, le passage de la philosophie à la politique, nous l'avions également souligné dans notre introduction générale, se pense avant tout selon le modèle de la subsumption. Pour la philosophie politique, la politique rationnelle, c'est-à-dire la politique du philosophe, consiste à objectiver dans les institutions un contenu normatif et rationnel acquis lors de la réflexion philosophique. C'est en ce sens qu'il est possible de dire que la philosophie politique se donne comme projet d'objectivation institutionnelle de la raison. Aussi faisons-nous remarquer que la critique de la pensée métaphysique, qui traverse l'histoire de la philosophie mais qui s'accroît considérablement lors de la modernité, n'a pas, dans un premier temps, conduit à une transformation en profondeur du rapport du philosophe à la politique : que la philosophie soit métaphysique ou procédurale, le philosophe se propose, lorsqu'il se tourne vers la facticité politique, de la mettre au pas de sa conception de la raison. Nous soulignons également que la procéduralisation de l'universalité pratique sur laquelle débouche la crise de la métaphysique conduit, à son tour, à une crise de la fondation. Ne pouvant plus se reposer sur une idéalité objective, la conception procédurale de l'universalité pratique s'expose à ce que nous avons appelé les objections historiciste, éthique et politique de l'universalité pratique procédurale. En dépit de ces complications internes, toutes induites par la crise de la pensée métaphysique, il s'agit toujours pour le philosophe de mettre la politique au diapason de sa conception de la raison afin que les institutions coïncident avec elle.

Ce qui est en jeu, nous le voyons bien, dans chacune de ces étapes ou configurations, c'est le *rapport* entre la philosophie et la politique : une conception procédurale de la philosophie politique reproche à sa conception substantielle et métaphysique de surdéterminer normativement l'action politique rationnelle en ayant recours à des idéalités telles que la Justice ou le Bien. De même, les objections historiciste, éthique et politique se tournent vers la philosophie politique procédurale, chacune selon sa perspective, en lui faisant remarquer que son rapport à la politique rend impossible la réalisation de la raison du fait, justement, de sa conception appauvrie ou historiquement déterminée de la raison. Ce qui est donc en jeu, plus précisément, c'est le rapport entre la définition du contenu de l'activité philosophique et le domaine politique, rapport qui définit à son tour la détermination philosophique du concept

de politique (c'est-à-dire la modalité de l'action permettant la réalisation institutionnelle de la raison en son sens philosophique).

Ceci rappelé, nous comprenons aisément dans quelle mesure la reconfiguration par Castoriadis de la philosophie autour de la notion de création peut avoir des impacts importants pour la définition qu'il propose de l'action politique rationnelle : la redéfinition du contenu de la raison est aussi celle du rapport du philosophe à la facticité politique, par conséquent de l'image qu'il propose d'une universalité pratique rationnelle. C'est précisément cette reconfiguration du rapport entre philosophie et politique chez Castoriadis que nous examinons dans cette seconde partie, et c'est pourquoi il nous fallait commencer par une analyse critique de son concept renouvelé de raison. Comme nous l'indiquions aussi en introduction, notre thèse interprétative est qu'il est possible de désigner sa position en matière de philosophie politique comme un « institutionnalisme postmétaphysique ». Avec une telle dénomination, il s'agit de circonscrire la manière dont il pense l'accès à l'autonomie et la constitution de l'universalité pratique. À la suite de Hegel, il s'agit de penser la réalisation de l'autonomie à l'intérieur de son tissu institutionnel, et non seulement comme liberté subjective ou formalisme juridique. Mais, contre Hegel, Castoriadis propose un institutionnalisme postmétaphysique et poïétique, d'où un recentrage sensible de sa réflexion politique autour des *conditions* de l'action et de ses *formes*. Il s'agit moins d'anticiper et de désigner le montage institutionnel censément le plus rationnel afin de le réaliser d'après la modalité du geste technique, mais plutôt, dans une perspective anti-utopique héritée de la philosophie marxienne de la *praxis*, de penser l'objectivation d'une raison poïétique à partir des promesses de l'action elle-même. Avec Castoriadis, l'autonomie est une universalité pratique poïétique, c'est-à-dire une incorporation de la créativité dans le cœur du tissu institutionnel. Ici, le rapport entre philosophie et politique prend un tour particulier, puisque la reconfiguration du contenu de la raison philosophique comme raison poïétique conduit aussi à la destitution du rôle du philosophe dans la réalisation institutionnelle de la raison, bien que son rôle soit maintenu comme celui à qui il revient de porter dans la raison la créativité de la société autonome dans laquelle il déploie son activité.

Dans le chapitre IV (premier de cette seconde partie), nous adoptons une perspective diachronique. Nous reconstituons dans une perspective historique et progressive la trajectoire critique ayant amené Castoriadis, entre le milieu des années 1940 et celui des années 1960, à

formuler sa critique de la raison pratique. Nous reconstituons, en d'autres termes, les différentes étapes qui l'amènent à formuler sa thèse critique dans le domaine de la philosophie pratique, à savoir qu'il convient de la réarticuler autour d'un concept fort de création compris comme création « *ex nihilo* » de nouvelles déterminations formelles. Aussi insisterons-nous sur le fait que sa philosophie de la création, examinée tout au long de la première partie, a une origine avant tout pratique : c'est une réflexion sur l'histoire et la réintroduction de l'antinomie entre théorie et pratique qui pousse Castoriadis sur le terrain philosophique de la création, et non l'inverse. Après avoir examiné sa critique de l'interprétation trotskyste du régime stalinien comme État ouvrier dégénéré, nous nous tournons vers sa redéfinition du « contenu du socialisme », notamment afin de souligner le tour déjà institutionnaliste et poïétique qu'il donne à la raison pratique. Nous examinons ensuite sa critique du nomologisme marxien, là aussi afin de montrer qu'elle prépare une conception poïétique de la raison pratique, ainsi que sa théorie de l'institution imaginaire de la société. Enfin, un enjeu interne de ce chapitre est d'identifier certains thèmes que l'on retrouvera tout au long de ses conceptualisations ultérieures et, par conséquent, la grande cohérence interne de la pensée de Castoriadis. Nous pensons, par exemple, à la place qu'il donne à la notion d'institution dans sa définition du socialisme, ou encore à sa critique de la technique. Au terme de ce chapitre, nous insisterons sur le fait que cette première étape de la pensée de Castoriadis dessine une voie singulière pour la philosophie de la *praxis*, c'est-à-dire une articulation étroite de la critique de l'antinomie théorie/pratique et de la philosophie de la création.

Dans le chapitre V, nous passons, cette fois selon une perspective synchronique, à l'examen de la *pars destruens* de la critique castoriadienne de la raison pratique. Il s'agit de comprendre quels sont les impacts de la « pensée héritée » sur la conceptualisation de la raison pratique. Nous ouvrons ce chapitre sur la distinction que Castoriadis propose entre les « deux éléments » du marxisme. Cette distinction, déjà abondamment commentée dans la littérature et que Castoriadis n'est d'ailleurs pas le seul auteur à mobiliser, nous servira toutefois à isoler le schème critique principal qu'il construit contre la philosophie politique : la réduction de la raison pratique à une de ses modalités particulières, à savoir la technique. Car, pour Castoriadis, les présupposés métaphysiques sur lesquels repose la « pensée héritée » a conduit la philosophie politique à penser l'action pratique comme une simple opération technique dans un monde déterminé. Inversement, la critique de la raison pratique doit déboucher sur la

formulation d'un concept renouvelé de pratique qui fasse non seulement droit à l'indétermination des conditions dans lesquelles se déploie l'action, mais surtout à la spécificité de l'action visant l'autonomie. Mais avant de discuter cette question, qui est l'objet de notre chapitre VI, nous passons en revue les différents aspects de la critique castoriadienne de la technicisation de la raison pratique, notamment dans la philosophie politique moderne. Nous traiterons plus particulièrement de certains de ses traits constitutifs : son individualisme, son constitutionnalisme et, enfin, le rapport qu'elle établit entre morale et politique. À l'occasion de ces développements, nous verrons que la spécificité de l'approche castoriadienne par rapport à d'autres approches semblables de la critique de la philosophie politique, comme celle d'Arendt, est de la restituer à l'intérieur de sa théorie de l'institution imaginaire de la société.

Dans le chapitre VI, ultime chapitre de cette thèse, nous nous concentrons sur la *pars construens* de la critique castoriadienne de la raison pratique, c'est-à-dire sur l'explicitation d'une forme particulière d'action dont la spécificité est son double rapport à la création et à l'autonomie. Nous y exposons, par conséquent, la synthèse institutionnaliste que Castoriadis propose entre philosophie de la création et philosophie de la *praxis*, laquelle fournit la résolution castoriadienne au problème de la constitution de l'universalité pratique en contexte postmétaphysique. Dans un premier temps, nous nous intéresserons à la conceptualisation castoriadienne des *conditions de la politique*. En effet, l'élaboration de la théorie de l'institution imaginaire de la société et du pluralisme poïétique conduit à une reconfiguration radicale de la théorie des conditions objectives de l'action pratique, à la fois en continuité et en rupture avec la philosophie marxienne de la *praxis*. Il s'agit non seulement de penser l'action rationnelle dans un contexte poïétique, mais aussi par rapport à une tendance forte du social-historique à sa propre conservation. Comment penser la « brisure de la clôture », c'est-à-dire le passage de l'hétéronomie à l'autonomie, dans un tel contexte conservateur ? À ce niveau, nous soutiendrons, en dialogue avec les critiques adressées par Habermas, que Castoriadis propose une conception singulière de l'historicité (et du passage à l'autonomie) comme pluralisme critique. Ceci fait, nous nous tournerons vers son *concept de politique* à proprement parler. Après en avoir défini le contenu, nous le situerons par rapport à l'institutionnalisme hégélien. Nous montrerons qu'il propose une conception postmétaphysique de l'institutionnalisme, c'est-à-dire une conception de l'institutionnalisme

centrée sur la pratique institutionnelle du sujet politique, et non sur une idéalité métaphysique. Nous achèverons ce chapitre par une analyse du concept castoriadien de *dèmos*, sujet de son institutionnalisme. Nous soutiendrons alors la thèse que Castoriadis permet de penser une figure originale de la subjectivité politique moderne : le peuple instituant (*versus* le peuple constituant). Au terme de ce parcours, nous posséderons une image assez nette de la particularité et des différentes facettes de l'institutionnalisme postmétaphysique de Castoriadis.

À l'instar de la première partie, nous conclurons la seconde par un effort de contextualisation critique. Après une brève synthèse de l'institutionnalisme castoriadien, nous le mettrons en perspective avec la résolution « différentialiste » de la critique de la raison pratique, c'est-à-dire par rapport aux conceptualisations de la raison pratique issues des philosophies de la différence, qui se présentent, elles-aussi, comme une tentative de dépasser et de reprendre, contre le marxisme-léninisme, l'antinomie entre théorie et pratique à partir d'une critique de la pensée métaphysique.

CHAPITRE IV

CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE MARXIENNE À L'ÉPOQUE DE *SOCIALISME OU BARBARIE* : PREMIÈRE APPROCHE DE L'INSTITUTIONNALISME

Dans ce chapitre, nous reconstruisons la genèse de la conceptualisation castoriadienne de la raison pratique dans son propre cadre polémique, à savoir la critique marxienne du marxisme développée dans les colonnes de *Socialisme ou Barbarie*, soit entre 1948, date de fondation de la revue et du groupuscule politique du même nom, et la moitié des années 1960, moment de leur dissolution¹. Le but de ce chapitre est donc moins d'identifier le concept castoriadien de raison pratique à l'époque de *Socialisme ou Barbarie* à proprement parler que d'identifier la manière dont la critique de Marx lui permet de structurer les grands axes de sa philosophie ultérieure : son pluralisme poïétique constructiviste et son institutionnalisme postmétaphysique. Nous proposons donc une interprétation téléologique de la séquence *Socialisme ou Barbarie*, finalisée par l'ontologie, l'épistémologie et l'institutionnalisme caractéristiques de la période succédant la dissolution de *Socialisme ou Barbarie*. Cependant, un des enjeux internes de ce chapitre est aussi de mieux circonscrire le rapport de Castoriadis

¹ Les dates proposées ici sont celles données par Castoriadis. Cf. Cornelius Castoriadis, « Pourquoi je ne suis plus marxiste », in *Une société à la dérive : entretiens et débats, 1974-1997*, Paris, Seuil, 2011, p. 27-64.

Pour plus de détails sur l'histoire de *Socialisme ou Barbarie* : Sébastien de Diesbach, *La révolution impossible : mes années avec Socialisme et Barbarie*, Paris, L'Harmattan, 2013. Philippe Gottraux, « *Socialisme ou barbarie* » : un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre, Lausanne, Éditions Payot, 1997. Stephen William Hastings-King, *Looking for the proletariat : Socialisme ou Barbarie and the problem of worker writing*, Leiden, Brill, 2014. *Cahiers Castoriadis. Socialisme ou Barbarie aujourd'hui : Analyses et témoignages*, vol. 7, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2012. Gérard Mauger, « Les origines intellectuelles de Mai-Juin 68 », *Siècles. Cahiers du Centre d'histoire « Espaces et Cultures »*, 2009, p. 109-122. Marie-France Raflin, « *Socialisme ou barbarie* » : du vrai communisme à la radicalité, A.N.R.T., Université de Lille III, 2005.

Pour des présentations générales plus théoriques de la séquence *Socialisme ou Barbarie* chez Castoriadis : Yvon Bourdet, « Marxisme et théorie révolutionnaire. Lecture de Cardan, relecture de Castoriadis », *Autogestion et socialisme*, 1976, p. 159-176. Dick Howard, « Castoriadis, Marx and Marxism », *Critical Horizons*, vol. 7, n. 1, 2006, p. 239-249. Dick Howard, « Ontology and the Political Project : Cornelius Castoriadis », in *The Marxian Legacy*, Basingstoke, The MacMillan Press Ltd., 1977, p. 262-301. Nicolas Poirier, « Quel projet politique contre la domination bureaucratique ? Castoriadis et Lefort à Socialisme ou Barbarie (1949-1958) », *Revue du MAUSS*, 2011, p. 185-196.

à Marx, dont la rupture est parfois présentée avec trop peu de nuances¹. Nous souhaitons en effet montrer, notamment à la suite de Ph. Caumières², que la pensée castoriadienne sur le plan pratique est non seulement fortement ancrée dans l'univers théorique du marxisme, mais qu'elle est une philosophie de la *praxis* au sens fort du terme³. Ainsi, au-delà de la « rupture » avec Marx, la restructuration de la théorie critique autour des notions de « création » et de « signification », entre autres, qui s'opère à partir de la seconde moitié des années 1960 n'est pas pour autant évacuation de certaines prémisses fondamentales de la théorie marxienne : la raison pratique castoriadienne est une articulation complexe entre « philosophie de la praxis » et « philosophie de la création ». C'est donc la genèse d'une telle « philosophie poïétique de la *praxis* », dont l'institutionnalisme est le nœud central, que nous commentons dans ce chapitre.

Notre parcours sera divisé en quatre étapes centrales, suivies d'une « coda » permettant de faire le point sur le rapport entre Castoriadis et Marx. Nous montrerons dans un premier temps (IV.1) que la critique des rapports de production russes permet d'amorcer un tournant résolument politique de la théorie marxienne. Cette étape nous intéresse donc moins pour les thèses qui y sont exprimées (l'URSS n'est pas un État socialiste) que pour ce qui s'y joue souterrainement, à savoir l'amorce d'un concept *sui generis* de politique, tel que nous le

¹ Les études suivantes sont des exemples de travaux qui présentent un Castoriadis très différent de Marx et du marxisme : John B. Thompson, « Ideology and the Social Imaginary : An Appraisal of Castoriadis and Lefort », *Theory and Society*, vol. 11, n. 5, 1982, p. 659-681. Nicolas Poirier, « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », *Revue du MAUSS*, 2003, p. 383-404. Danilo Martuccelli, « Cornelius Castoriadis : promesses et problèmes de la création », *op. cit.* Gérard David, *Cornelius Castoriadis : le projet d'autonomie*, Paris, Michalon, 2000. *Le Monde* avait pu présenter Castoriadis comme un « révolutionnaire antimarxiste » à l'occasion de son décès : Christian Delacampagne, « Mort de Cornelius Castoriadis, révolutionnaire antimarxiste », *Le Monde*, 29 décembre 1997, p. 17.

² Si la majorité des commentateurs mettent en avant la rupture, certains d'entre eux ont néanmoins fourni un effort significatif en vue de montrer ce qui demeure marxien chez Castoriadis. Ph. Caumières est attentif à cette problématique. Il relève notamment la place importante du concept d'aliénation dans son œuvre : Philippe Caumières, « Autonomie et aliénation. Cornelius Castoriadis : repenser l'aliénation au-delà de l'humanisme », *op. cit.* Il relève aussi la place qu'y occupe une certaine conception de la dialectique, qu'il rapproche de celle de Kosik et qui trouverait une de ses origines chez Merleau-Ponty : Philippe Caumières, « Pour une praxis renouvelée », in *Cahiers Castoriadis. Praxis et institution*, éd. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2008, p. 9-41.

³ Castoriadis peut dire au sujet de Marx dans un entretien réalisé en 1983, bien après la rupture des années 1960 : « Avoir un projet politique, et essayer de voir en même temps dans quelle mesure ce projet politique est nourri et porté par la réalité historique – par la lutte des ouvriers contre le capitalisme –, c'est cela l'originalité, la singularité absolue de Marx. Personnellement, si je sens encore un lien particulier avec Marx, c'est à travers cet élément : il m'a appris cela (ou je l'y ai trouvé...). Mais cela n'est pas "être marxiste". » Cornelius Castoriadis, « Marx aujourd'hui », in *Les carrefours du labyrinthe. 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1999, p. 90-104, [p. 99].

retrouverons dans les textes des années 1980. Nous commentons dans un deuxième temps (IV.2) la définition qu'il a proposée des objectifs de la lutte révolutionnaire dans lesquels nous retrouverons également les bases de son concept d'action rationnelle. En effet, à travers sa redéfinition du socialisme comme autogestion ouvrière, Castoriadis pose les bases d'une réflexion très étroite entre action, création et institutions, et par conséquent celles sur lesquelles se déploie son institutionnalisme postmétaphysique ultérieur¹. À l'époque, c'est autour de trois axes que se développe sa pensée institutionnaliste : une critique de l'aliénation ; une théorie de l'institution démocratique ; une critique de la technique. Combinés ensemble, ces trois axes constituent, comme nous le verrons, les prémisses de son concept de politique comme création institutionnelle. Cette étape franchie, qui concerne principalement *la logique et le contenu de l'action rationnelle*, nous nous tournons vers la manière dont Castoriadis repense, avec et contre Marx, *les conditions de l'action*, tâche *sui generis* qui justifiera l'élaboration ultérieure de la théorie de l'institution imaginaire de la société. Nous constaterons que, dès cette époque, Castoriadis entend réinsérer l'action à l'intérieur de conditions poïétiques, contre une conception nomologiste et déterministe de l'histoire et de la société. Nous verrons (IV.3) comment il pense la « lutte des classes » contre les « lois de l'histoire », pour ensuite montrer (IV.4) comment il opère un recentrement de sa théorie sociale naissante sur la notion de « création » et de « signification ». C'est à ce niveau que Castoriadis est amené à expliciter pour la première fois son concept de création. Aussi apparaîtra-t-il évident au terme de ce chapitre que c'est dans un dialogue constant avec Marx que Castoriadis a été amené sur le terrain de son pluralisme ontopoïétique constructiviste et de son institutionnalisme. C'est donc aussi, nous y insisterons, à travers un tel cheminement critique que Castoriadis rejoint les grands thèmes de la pensée postmétaphysique auxquels sa philosophie répond.

1. Logique et contenu de l'action. La critique de l'URSS et ses enjeux pratiques : vers une définition politique de la pratique

La première étape de notre parcours est l'étude de la critique castoriadienne des thèses trotskystes sur la nature du régime russe. Ce qui nous intéresse est moins le contenu de sa critique à proprement parler que la réorientation politique déjà perceptible de son concept de

¹ C'est d'ailleurs l'approche « marxiste » de l'institution qu'intéressaient certains lecteurs de Castoriadis à son époque. Pour s'en convaincre, on peut lire le texte sur Cardan (pseudonyme de Castoriadis) dans René Lourau, *L'analyse institutionnelle*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1970, p. 89-94.

pratique. Nous commençons par expliciter la place stratégique qu'occupe la question de la nature des rapports de production en URSS pour les marxistes dans les années 1940, pour ensuite montrer comment Castoriadis opère une réorientation politique du concept de pratique.

1.1. La dégénérescence du mouvement ouvrier et les enjeux pratiques de la question de la nature des rapports de production en URSS

L'objectif central justifiant la fondation par Castoriadis et Lefort du groupuscule Socialisme ou Barbarie, auquel correspond la revue du même nom et dont le premier numéro paraît en mai 1949, est explicitement la « reconstruction du mouvement prolétarien révolutionnaire¹ ». Se présentant comme « les seuls à répondre d'une manière systématique aux problèmes fondamentaux du mouvement révolutionnaire contemporain² », les membres de *Socialisme ou Barbarie* estiment que le mouvement ouvrier a perdu toute sa dynamique en raison de sa « bureaucratisation ». En ouverture du manifeste inaugural de *Socialisme ou Barbarie*, « Socialisme ou Barbarie », Castoriadis écrit :

La classe ouvrière est organisée, dans la plupart des pays, dans des syndicats et des partis gigantesques, groupant des dizaines de millions d'adhérents ; mais ces syndicats et ces partis jouent, toujours plus ouvertement et toujours plus cyniquement, le rôle d'agents directs du patronat et de l'État capitaliste, ou du capitalisme bureaucratique qui règne en Russie³.

Le prolétariat est doublement « aliéné⁴ » : par les capitalistes qui exploitent leur force de travail ; par leurs organisations, qui étaient pourtant censées rendre possible leur émancipation.

Un aspect de la dégénérescence du mouvement ouvrier sur lequel insiste Castoriadis dès ses premiers textes est la dogmatisation de la théorie marxiste, la rigidification des rapports qui devraient la lier à la pratique. Dès la « Présentation » au premier numéro de *Socialisme ou Barbarie* (et même avant⁵), Castoriadis souligne qu'être marxiste c'est affirmer la

¹ Notre objectif n'est pas de refaire l'histoire de *Socialisme ou Barbarie*. Pour plus de détails à ce sujet, voir note 1 du présent chapitre.

² Cornelius Castoriadis, « Présentation », in *La Société bureaucratique. I, Les rapports de production en Russie*, Paris, Union générale d'éditions, 1977, p. 131-137, [p. 132].

³ Cornelius Castoriadis, « Socialisme ou Barbarie », in *La Société bureaucratique. I, Les rapports de production en Russie*, Paris, Union générale d'éditions, 1977, p. 139-184, [p. 140].

⁴ Nous employons ce terme à dessein : Castoriadis faisant usage de ce concept dès cette époque en vue de caractériser la situation du prolétariat.

⁵ Cf. les textes écrits alors qu'il était encore membre du PCI, où il critique déjà la dogmatisation de la théorie marxiste.

codétermination de la théorie et de la pratique, c'est affirmer que la théorie doit toujours se renouveler au contact de l'histoire.

Être marxiste signifie pour nous se situer sur le terrain d'une tradition, poser les problèmes à partir du point où les posaient Marx et ses continuateurs, maintenir et défendre les positions marxistes traditionnelles aussi longtemps qu'un nouvel examen ne nous aura pas persuadés qu'il faut les abandonner, les amender ou les remplacer par d'autres correspondant mieux à l'expérience ultérieure et aux besoins du mouvement révolutionnaire¹.

Au contraire, la bureaucratisation du mouvement ouvrier a pour conséquence la cristallisation de la théorie marxiste autour de thèses dictées par la bureaucratie elle-même².

La question de la détermination de la nature des rapports de production en URSS occupe une place centrale dans ce contexte général. D'un point de vue idéologique, Castoriadis considère que, compte tenu du caractère de classe de la société russe postrévolutionnaire, l'identification de ses rapports de production avec le socialisme est un obstacle à l'émancipation du prolétariat, puisque cela revient à identifier une forme historique de la domination avec une forme de la liberté et de l'autodétermination des masses. D'un point de vue stratégique et organisationnel, ensuite, la réfutation du caractère socialiste de l'URSS conduit à réorienter l'action révolutionnaire vers de nouvelles stratégies et de nouveaux objectifs. Concrètement, le constat selon lequel la suppression de la propriété privée par le moyen de la nationalisation ne conduit pas à la suppression de la hiérarchie dans l'organisation du travail et de la société a pour conséquence la réorientation du programme socialiste autour de la suppression de la hiérarchie. Ce n'est pas la division propriétaire/non-propriétaire qu'il s'agit d'abolir, mais la division dirigeant/exécutant, donc réaliser l'autogestion ouvrière. Cette redéfinition du programme de la lutte est aussi celle de ses méthodes, puisqu'il ne saurait être question de reproduire au sein même de l'organisation révolutionnaire sous la forme du parti bureaucratisé ce qu'il convient de dépasser. Réorganiser le mouvement ouvrier autour d'objectifs autogestionnaires, c'est donc aussi rompre, du moins en partie³, avec le modèle léniniste de l'action révolutionnaire tel qu'énoncé dans *Que faire ?*. D'un point de vue politique, la prise de position sur la nature des rapports de production en Russie est aussi prise

¹ Cornelius Castoriadis, « Présentation », *op. cit.*, p. 134.

² Cf. Joseph Staline, *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, Paris, Éditions Sociales, 1945. Pour la genèse de la vulgate philosophique marxiste-léniniste : Georges Labica, *Le Marxisme-léninisme : éléments pour une critique*, Paris, B. Huisman, 1984.

³ Au sujet de cette nuance, voir chapitre VII, sous-section 1.3.

de position en faveur ou en défaveur des politiques staliniennes. En ce sens, la question des rapports de production en URSS est une question pratique par excellence, car de la réponse qui y est proposée dépendent des actes concrets sur le plan politique. De fait, les trotskystes français, qui considéraient malgré tout que l'URSS était un État ouvrier en raison de la nationalisation des moyens de production, ont pu adopter comme mot d'ordre la « défense inconditionnelle de l'URSS¹ », faire appel à un « gouvernement PC-PS-CGT » (alors que le PCF était sous Maurice Thorez ouvertement stalinien), ou encore soutenir le gouvernement Tito (alors qu'il avait toutes les allures d'une bureaucratie autoritaire). Enfin, s'intéresser à la question russe revient aussi à faire vivre l'esprit même du rapport marxiste à l'empirie. À travers la critique des rapports de production en Russie, Castoriadis fait une démonstration par l'exemple d'un véritable rapport entre théorie et pratique.

1.2. Orientation politique de la critique castoriadienne des thèses trotskystes sur la nature socialiste des rapports de production en URSS

Afin de faire émerger l'orientation politique de la critique castoriadienne des thèses trotskystes, il convient dans un premier temps de restituer son contenu. Nous verrons alors qu'elle est perceptible dans l'usage singulier qu'il fait de la conceptualité marxienne alors à sa disposition, notamment la typologie des formes du capitalisme, ou encore le concept de « rapports de production ».

1.2.1. Critique des thèses trotskystes

Dans « Les rapports de production en Russie » (1949), ce sont les thèses de Trotsky que Castoriadis critique avant tout. Dans *La révolution trahie*, Trotsky défendait la thèse selon laquelle l'URSS devait être comprise comme un « État ouvrier dégénéré² ». Il était un « État

¹ Ruy Fausto rappelle opportunément que la critique de gauche du stalinisme, en particulier trotskyste, n'est pas nouvelle en France. Les trotskystes étaient de longue date informés des crimes de la bureaucratie stalinienne. Les communistes français pouvaient par exemple se procurer depuis 1935 le *Staline* de Boris Souvarine, où la brutalité du régime russe est précocement décrite. Ce n'est donc pas par ignorance que les trotskystes du PCI se positionnaient mollement en faveur de l'URSS sur certains enjeux internationaux. Cf. Ruy Fausto, « L'héritage de Lefort et Castoriadis, critiques de Marx », in *Les socialismes*, éd. par Juliette Grange et Pierre Musso, Lormont, Le Bord de l'eau, 2012, p. 245-258. De fructueuses recherches historiques ont été faites sur et autour de Boris Souvarine, ainsi que sur les différents groupes et revues qu'il a animés. On pourra consulter : *Boris Souvarine et « La Critique sociale »*, Paris, La Découverte, 1990. On pourra également lire la préface de Boris Souvarine à la réédition fac-similée de *La critique sociale : revue des idées et des livres*, Paris, Éd. la Différence, 1983.

² On n'évoque ici que les thèses sur lesquelles Castoriadis déploie sa critique. Philippe Raynaud fait remarquer que Trotsky avait une perception plus aiguë des problèmes liés à la bureaucratisation du mouvement ouvrier que le laissaient croire les animateurs de *Socialisme ou Barbarie*. Cf. Philippe Raynaud, « Société bureaucratique et

ouvrier », car il avait réalisé la nationalisation des moyens de production à travers la révolution de 1917, mais il était « dégénéré » du fait de l'apparition ultérieure d'une « caste parasitaire », la bureaucratie stalinienne, qui organisait et dévoyait la répartition des richesses à son profit. C'est pourquoi, selon Trotsky, le domaine de la production était authentiquement socialiste, tandis que celui de la répartition manifestait des traits contre-révolutionnaires qui, s'ils affectaient profondément la vie des prolétaires et paysans russes, n'étaient pas suffisants pour qualifier la société russe de société de classe¹.

Dans son article de 1949, Castoriadis commence par épingler ce qu'il juge constituer les deux thèses principales des positions trotskystes sur l'URSS : 1/ les rapports de production en Russie sont socialistes, seule la répartition des richesses ne l'est pas² ; 2/ la dimension socialiste des rapports de production se reconnaît dans la propriété étatique des moyens de production, la planification de l'économie et le monopole du commerce extérieur³. La stratégie de Castoriadis, rigoureusement marxiste à cette époque, consiste à retourner aux textes de Marx afin de montrer la fausseté de ces deux thèses et, partant, le caractère de classe de la société russe.

Dans le cas de la première thèse, Castoriadis soutient avec Marx que toute économie (et, plus largement, toute société), est une totalité dialectique, c'est-à-dire un ensemble complexe d'objets et de relations « dont on ne peut séparer artificiellement les phases, ni dans la réalité, ni dans la théorie⁴ ». Selon cette idée, il est impossible de poser les rapports de production d'une société comme « socialistes » et la circulation et la répartition de ses richesses comme « capitalistes », puisque celles-ci impliquent ceux-là, et inversement. Un exemple concret et suggestif de cette implication dialectique est la distribution des conditions de la production, moment essentiel de la répartition des richesses et que Marx mentionne dans l'Introduction à la *Contribution à la critique de l'économie politique*. Selon Marx, la distribution des produits,

totalitarisme. Remarques sur l'évolution du groupe Socialisme ou Barbarie », in *Autonomie et autotransformation de la société*, éd. Giovanni Busino, Genève, Droz, 1989, p. 255-268.

¹ À noter aussi que la dégénérescence du mouvement ouvrier était liée selon Trotsky à des facteurs contingents, ce qui excluait l'idée selon laquelle il pouvait y avoir un devenir nécessairement totalitaire des processus révolutionnaires ou bien une responsabilité du prolétariat dans ce processus. Ces facteurs extérieurs étaient pour Trotsky l'arriération de l'économie russe, l'isolement de la Russie en tant qu'État nouvellement socialiste et le maintien d'un esprit « fonctionnariste » parmi les membres de l'avant-garde révolutionnaire.

² Cornelius Castoriadis, « Les rapports de production en Russie », *op. cit.*, p. 206-207.

³ *Ibidem*, p.207.

⁴ *Ibidem*, p. 208.

avant d'apparaître en dehors de la production, est distribution des hommes et des produits dans le domaine de la production :

Considérer la production sans tenir compte de cette distribution, qui est incluse en elle, c'est manifestement abstraction vide, alors qu'au contraire la distribution des produits est impliquée par cette distribution, qui constitue à l'origine un facteur même de la production¹.

On ne peut donc faire d'après Marx ce que fait Trotsky : distinguer forme de la répartition et forme des rapports de production.

Dans le cas de la seconde thèse, Castoriadis s'appuie sur la Préface de 1859 à la *Contribution à la critique de l'économie politique*. Il reprend la distinction marxienne entre infrastructure et superstructure et soutient que la thèse trotskyste confond une expression juridique des rapports de production (la nationalisation) avec les rapports de production eux-mêmes². Ce faisant, Castoriadis retourne les critiques que Marx portait à l'économie politique bourgeoise contre les théoriciens marxistes³. Contre cette interprétation, il soutient que le critère véritable qui permet de définir une société est la structure de ses rapports de production, et que celle-ci n'a rien à voir avec le socialisme dans la société russe. Toujours en s'appuyant sur Marx, Castoriadis définit alors le concept de rapport de production comme « *organisation (gestion)* de la coopération des individus en vue du résultat productif et [comme] *répartition* de ce produit, à partir d'un mode donné de *disposition* des conditions de la production⁴ ». Dans le cas de la société russe, la forme des rapports de production coïncide, malgré des variantes importantes, avec celle en vigueur dans toute société capitaliste : la gestion de la coopération est assurée par un groupe social particulier ; la répartition du produit social se fait en faveur de ce dernier groupe. Et ces deux facteurs sont possibles par une appropriation préalable des moyens de production. Inversement, le prolétariat est relayé comme simple exécutant, et est dépossédé de toute fonction dans l'organisation du travail ; il est exploité, c'est-à-dire spolié

¹ Karl Marx, « Introduction », in *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions Sociales, 1957, p. 160, cité dans Castoriadis, « Les rapports de production en Russie », *op.cit.*, p. 210. On pourrait ajouter cette citation de la *Critique du programme de Gotha* : « Toute espèce de distribution des moyens de consommation n'est que le résultat de la distribution des conditions de production ; mais cette dernière caractérise le mode de production lui-même. » Karl Marx, « Critique du programme du parti ouvrier allemand », in *Œuvres de Karl Marx*, éd. par Maximilien Rubel, vol. 1, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1965, p. 1421.

² C'est contre cette forme d'interprétation et de critique marxistes, déterministe et économiste, que Castoriadis s'opposera néanmoins plus tard.

³ Cet aspect de l'argumentaire castoriadien est bien rendu dans l'exposé qu'en fait Jean-Louis Prat, *Introduction à Castoriadis*, Paris, La Découverte, 2012.

⁴ Cornelius Castoriadis, « Les rapports de production en Russie », *op. cit.*, p. 227.

des produits de son travail. Et ces deux facteurs sont possibles par la salarisation et une dépossession totale des moyens de production. Néanmoins, Castoriadis ajoute que la forme capitaliste des rapports de production en Russie se distingue des rapports occidentaux par la disparition des libertés formelles. Les travailleurs américains et européens peuvent exercer une pression et une lutte contre les capitalistes ; le travailleur russe ne peut pas négocier son contrat de travail, la durée et le prix de sa journée de travail, car les conditions de la vente et de l'achat de sa force de travail sont unilatéralement décidées par la bureaucratie stalinienne. La société russe est donc une société de classe, et n'a rien à voir avec le socialisme malgré ce qu'en disent ses défenseurs.

1.2.2. Unité et diversité de l'histoire du capitalisme. Orientation politique de la définition du capitalisme bureaucratique

Cette analyse de l'URSS¹ prend tout son sens une fois réinscrite dans l'interprétation plus englobante de l'histoire du capitalisme que Castoriadis propose en même temps, et que l'on trouve dès « Socialisme ou Barbarie² ». Cette interprétation, qui à bien des égards fait penser à celle que propose Lénine dans *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*³, vise à

¹ Lucide en France, mais pas unique en son genre dans le monde. Les économistes de l'École de Francfort, notamment Pollock, avaient d'ores et déjà proposé des analyses des économies russes et allemandes dans des termes voisins. Cf. Frédéric Vandenberghe, *Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification. II, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, vol. 2, 2 vol., Paris, Éd. la Découverte/MAUSS, 1998, p. 31-32. Gombin souligne en outre que l'idée selon laquelle l'URSS est un nouveau type de société caractérisé par la bureaucratisation des rapports de production a très tôt été exprimée par Bruno Rizzi contre Trotsky, mais que les thèses de Castoriadis se distinguent par les conclusions qu'il tire d'un tel processus. Cf. Richard Gombin, *Les origines du gauchisme*, Paris, Seuil, 1971. Pour un cadrage plus large sur cette question : Pierre Souyri, *Le marxisme après Marx*, Paris, Flammarion, 1970. Enfin, Ruy Fausto fait remarquer que si la critique qu'il propose de l'URSS est lucide, elle est encore très limitée par le cadre marxiste dans lequel elle se déploie. Ainsi, si Castoriadis emploie parfois à cette époque le concept de totalitarisme et évoque la dimension répressive du régime, sa critique se fait exclusivement d'un point de vue économique malgré l'orientation politique qu'il lui confère déjà. Ruy Fausto, « L'héritage de Lefort et Castoriadis, critiques de Marx », *op. cit.*

² Cornelius Castoriadis, « Socialisme ou Barbarie », in *La Société bureaucratique. 1, Les rapports de production en Russie*, vol. 1, 2 vol., Paris, Union générale d'éditions, 1977, p. 139-84. Cette histoire du capitalisme sera évidemment modulée dans les années qui suivent, mais conservera néanmoins ses traits principaux, en particulier l'idée selon laquelle le capitalisme bureaucratique est une forme nouvelle de société qu'il faut étudier pour elle-même et que l'évolution du monde contemporain se confond en partie avec cette nouvelle forme de capitalisme.

³ Nous ne recomposons pas cette histoire dans ses détails ici, ce qui nous intéresse étant sa dernière étape, le capitalisme bureaucratique. On peut néanmoins indiquer que Castoriadis reprend de Lénine, ou plus largement d'idées en cours dans les milieux marxistes, 1/ de nombreuses catégories visant à désigner les différentes formes du capitalisme (capitalisme national, concurrentiel, monopolistique, etc.), 2/ l'idée selon laquelle la succession de ses formes a pour logique sous-jacente celle de la concentration des capitaux et des crises successives, 3/ celle selon laquelle la colonisation est une conséquence des mutations du capitalisme, 4/ celle selon laquelle les guerres mondiales s'expliquent aussi en dernière instance par le jeu de la concentration des capitaux, et enfin 5/ celle selon laquelle seule une révolution prolétarienne permet de sortir du capitalisme.

rendre compte de la formation d'une nouvelle forme de capitalisme, et plus largement d'une nouvelle forme de société, le capitalisme bureaucratique. Le capitalisme bureaucratique se distingue des formes précédentes du capitalisme (Castoriadis définit à cette époque le capitalisme en général comme « le système de production basé sur un développement extrême du machinisme et sur l'exploitation du prolétariat et orienté vers le profit¹ ») par le rôle que l'État joue dans l'orientation et la régulation de l'économie.

Dans la période actuelle, cette concentration dépasse la phase monopolistique et prend un aspect nouveau : à l'intérieur de chaque pays, l'État devient le pivot de la vie économique, soit parce que l'ensemble de la production et la vie sociale est étatisé (comme en Russie et dans ses satellites), soit parce que les groupements capitalistes dirigeants sont fatalement amenés à l'utiliser comme le meilleur instrument de contrôle et de direction de l'économie nationale, ce qui se passe dans le reste du monde².

Pour Castoriadis, le passage du capitalisme monopolistique au capitalisme bureaucratique est une transformation significative du capitalisme, mais celle-ci est aussi à comprendre comme l'intensification d'un trait caractéristique du capitalisme, à savoir l'hétérogénéité de la production. Aussi la rationalisation³ de la production dans le capitalisme bureaucratique est-elle exacerbation d'une caractéristique distinctive du capitalisme, qui est la gestion hiérarchique des rapports de production. Or, ce qui nous importe ici, c'est moins la typologie des formes du capitalisme que Castoriadis propose à cette époque – qui n'a rien de particulièrement originale, en dépit de sa lucidité, au regard de la production théorique de son

¹ Cornelius Castoriadis, « Socialisme ou Barbarie », *op. cit.*, p. 145.

² *Ibidem*, p. 151.

³ La place qu'attribue Castoriadis au concept de rationalisation dans ces développements est sans doute une trace de ses lectures précoces de Max Weber, qu'il aurait lu avant son arrivée en France en 1945. Cf. Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », in *Les carrefours du labyrinthe. 5, Fait et à faire*, Paris, Seuil, 2008, p. 9-98, [p. 24].

Philippe Raynaud place la lecture de Weber au cœur des innovations théoriques de *SouB* (Philippe Raynaud, « Société bureaucratique et totalitarisme. Remarques sur l'évolution du groupe Socialisme ou Barbarie », *op. cit.*). Cette interprétation, si elle possède une part de vérité, est à nuancer : c'est moins de Weber que la problématique de la bureaucratisation provient que d'enjeux internes à la conception trotskyste de l'histoire du mouvement ouvrier. Raynaud fait partiellement fausse route lorsqu'il identifie d'autres influences de *SouB* et de Castoriadis, en particulier l'École de Francfort. La critique de la rationalité du capitalisme comme pseudo-rationalité formelle peut difficilement provenir de Lukács et de l'École de Francfort, puisque ces auteurs ne sont pas encore vraiment connus en France – elle est plutôt le fruit d'un développement interne de la pensée de Castoriadis. Il faut en effet attendre les traductions et introductions par les membres d'*Arguments* afin que la pensée de l'École de Francfort trouve une place significative en France, soit vers le milieu des années 1950. À notre connaissance, les premières références explicites de Castoriadis à Lukács datent de 1958 et 1960, à l'occasion de la publication de « Note sur Lukács et Rosa Luxemburg » dans le numéro 26 de *Socialisme ou Barbarie* et dans le contexte d'une critique de la conception marxienne de l'histoire dans « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne » (Cornelius Castoriadis, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », *op. cit.*, p. 459).

époque sur les mutations de l'État moderne¹ –, que le critère lui permettant de les classer, qui est résolument politique : on passe du capitalisme monopolistique au capitalisme bureaucratique, pour ne mentionner que cette transition, par une mutation interne du rapport « dirigeants/exécutants », c'est-à-dire de la structure de commandement et d'obéissance. C'est ce recodage politique de la conceptualité marxienne qui fait la spécificité de Castoriadis à cette époque, même s'il n'est pas le seul, et dans lequel on perçoit d'ores et déjà les avenues théoriques qu'il empruntera.

1.2.3. Une interprétation politique du concept marxien de « rapports de production »

Une autre manifestation de ce recodage politique de la conceptualité marxienne est perceptible au niveau de l'usage que fait Castoriadis de la notion de « rapports de production ». Par rapport à Marx, en effet, Castoriadis accentue considérablement la question de la *gestion*, plus précisément celle des rapports de pouvoir autour de la gestion des processus productifs, à l'intérieur de sa notion de rapports de production.

Chez Marx, la définition des rapports de production n'est pas aussi clairement centrée sur l'organisation des processus de travail et l'allocation asymétrique des ressources qui lui sont nécessaires. Comme tous les concepts marxien, le concept de « rapports de production » n'est pas unilatéralement défini, et son champ d'extension sémantique est mouvant. La notion de « rapports de production » est elle-même une totalité dialectique et exprime le tout de la société du point de vue de la caractérisation des relations sociales². « Les rapports de production forment un tout », écrit Marx contre Proudhon, accusé d'avoir eu recours à une méthode inutilement analytique³. C'est pourquoi, des années plus tard dans le *Capital*, Marx peut écrire que les rapports de production sont intrinsèquement définis par l'état historique de la technique, et que l'on ne saurait isoler les deux :

¹ Malgré sa volonté de s'en distancier, il faut bien reconnaître que la caractérisation du régime russe comme capitalisme bureaucratique est une variante interne, qui accentue ses dimensions politiques, de ses critiques comme « capitalisme d'État », préparée dès les années 1930 par des auteurs comme Otto Rühle (conseilliste proche de Luxemburg et de Liebknecht) ou Émile Vandervelde. Cf. Otto Rühle, *La crise mondiale : ou, vers le capitalisme d'État*, Paris, Gallimard, 1932. Émile Vandervelde, *L'Alternative : capitalisme d'État ou socialisme démocratique*, Paris, L'Églantine, 1933.

² On peut trouver une interprétation du statut dialectique des concepts marxien chez Bertell Ollman, *Alienation : Marx's conception of man in capitalist society*, 2nd, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, partie 1. Ollman parle d'une « philosophie des relations internes » (*philosophy of internal relations*).

³ Karl Marx, « Misère de la philosophie », in *Œuvres de Karl Marx. Économie I*, éd. Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1965, (« Bibliothèque de la Pléiade »), p. 79.

Ce qui distingue une époque économique d'une autre, c'est moins ce que l'on fabrique que la manière de fabriquer, les moyens de travail par lesquels on fabrique. Les moyens de travail mesurent le degré du développement du travailleur, et indiquent les rapports sociaux dans lesquels il travaille¹.

Ainsi, si l'idée même de « rapports » dans l'expression « rapports de production » semble désigner ce qu'il y a de plus « social » dans les processus de production, il reste que Marx insiste à de nombreuses occasions sur le fait que l'on ne saurait identifier l'idée de « rapports de production » à celle d'organisation de ces rapports. Le concept de « rapports de production » inclut une série de facteurs que l'on ne saurait rapporter à la seule gestion, notamment l'état donné des « forces productives », ce qui inclut l'état d'avancement de la technique. En d'autres termes, le concept de « rapports de production » chez Marx est un concept de la totalité sociale, dans le sens où il permet aussi de désigner ce qui caractérise une société par rapport à une autre, incluant ses facteurs organisationnels, mais aussi techniques, culturels, idéologiques, etc. Dès *L'idéologie allemande*, Marx s'efforce de montrer que ce qui distingue, par exemple, une société « féodale » d'une société « capitaliste » est la nature de ses rapports de production, qui est pour ainsi dire une forme de vie, voire un *ethos*.

De son côté, Castoriadis ne conteste pas que tout rapport social ne peut se développer que dans un contexte technique déterminé, ni que le concept de rapport de production est un concept de la totalité sociale. Il tend néanmoins à rabattre nettement l'idée de « rapports de production » sur celle de gestion. En effet, les « rapports de production » désignent avant tout, d'après lui, la forme particulière dans laquelle viennent se déployer les processus productifs, et elle est intimement liée à la volonté d'explicitier la structure hiérarchique les déterminant.

Les rapports de production d'une époque donnée se manifestent dans l'*organisation (gestion)* de la coopération des individus en vue du résultat productif et dans la *répartition* de ce produit, à partir d'un mode donné de *disposition* des conditions de la production².

La conséquence de ce recentrement est immédiatement « politisation » de la théorie économique de Marx, non dans le sens où elle n'avait aucune intention politique auparavant, mais dans celui où elle exhibe ce qui au cœur des processus productifs et économiques est

¹ Karl Marx, « Le Capital », in *Œuvres de Karl Marx. Économie I*, éd. Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1965, (« Bibliothèque de la Pléiade »), p. 730-731.

² Cornelius Castoriadis, « Les rapports de production en Russie », *op. cit.*, p. 232. L'orientation politique de la raison pratique castoriadienne à l'époque de *Socialisme ou Barbarie* a également été soulignée par Ph. Raynaud. Cf. Philippe Raynaud, « Société bureaucratique et totalitarisme. Remarques sur l'évolution du groupe Socialisme ou Barbarie », *op. cit.*

politique : toute création de valeur est l'objet d'une lutte entre capitalistes et prolétaires pour la détermination de ses modalités pratiques. Évidemment, Marx avait lui-même insisté sur la dimension politique des processus productifs – sa théorie de l'exploitation ne vise rien d'autre que son dévoilement –, mais Castoriadis va, contre les marxistes de son temps, accentuer considérablement cette dimension au point de définir le socialisme comme autogestion. Ce qui intéresse Castoriadis avant tout, ce sont les modalités concrètes de la lutte des classes autour de l'organisation des processus productifs, laquelle sera comprise comme condition de possibilité de la formation de la conscience de classe révolutionnaire : prise en charge informelle de la production, lutte pour la réduction du temps de travail, effet de la lutte des classes sur l'innovation technique, etc. À partir de ce recentrement politique du concept de rapport de production, il se déploie un jeu subtil de distanciation et de rapprochement d'avec la pensée de Marx : d'un côté, Castoriadis retrouve un Marx politique qu'il admet difficilement comme étant celui qu'il connaît déjà ; d'un autre côté, il produit une modélisation de la démocratie ouvrière que l'on ne trouve pas à proprement chez Marx. Au-delà de ce jeu de distanciation, nous voyons déjà apparaître les sensibilités conceptuelles de Castoriadis et la nécessité, selon lui, de repenser la logique et le contenu de l'action dans une perspective politique et poétique.

2. Logique et contenu de l'action. Redéfinition autogestionnaire et institutionnaliste du socialisme : critique de l'aliénation, démocratie ouvrière et critique de la technique

L'analyse des rapports de production en Russie ainsi que la qualification du capitalisme contemporain comme capitalisme bureaucratique ont pour conséquence la redéfinition du « contenu du socialisme » autour d'un programme autogestionnaire et institutionnaliste. Cette redéfinition est élaborée dans une série de trois textes, tous intitulés « Sur le contenu du socialisme » et publiés dans *Socialisme ou Barbarie* sur une période qui va de 1955 à 1958¹.

¹ Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, I », in *Le contenu du socialisme*, Paris, Union générale d'éditions, 1979, p. 67-102. Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, II », in *La question du mouvement ouvrier. Tome 2*, Paris, Ed. du Sandre, 2012, p. 49-141. Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, III : La lutte des ouvriers contre l'organisation de l'entreprise capitaliste », in *La question du mouvement ouvrier. Tome 2*, Paris, Ed. du Sandre, 2012, p. 193-247. Notons que si la redéfinition autogestionnaire du socialisme est une conséquence logique de la critique des rapports de production en URSS, celle-ci est annoncée dès le manifeste inaugural de *Socialisme ou Barbarie* en 1949. Les textes des années 1950

Ces trois textes occupent une place centrale dans l'évolution intellectuelle de Castoriadis, car il y jette les bases de son institutionnalisme ultérieur. Comme le remarque en effet René Lourau, la grande originalité de « Cardan » (pseudonyme de Castoriadis), dès cette époque, est de proposer une critique institutionnaliste du marxisme-léninisme dans une perspective marxienne¹. Nous nous proposons donc de recomposer le contenu de l'institutionnalisme castoriadien de cette époque autour de trois axes complémentaires : une critique de l'aliénation, l'élucidation des formes institutionnelles que doit prendre une « vraie » démocratie et une critique de la technique. Ces trois axes forment déjà une conception cohérente des objectifs et du contenu de la raison pratique dans une perspective institutionnaliste : l'agir pratique en vue de la liberté doit réaliser une transparence institutionnelle sur une base populaire universelle en vue du dépassement des scissions aliénantes, ce qui requiert une reconsidération importante de la place que la technique peut occuper dans la réalisation de ces objectifs. L'autonomie est la réalisation effective de cet objectif. On peut dire que cet objectif de la raison pratique sera celui qui sera aussi visé dans *L'institution imaginaire de la société* et au-delà, même si l'introduction de la notion d'« imaginaire social instituant » aura des impacts importants sur la conceptualisation des conditions objectives de sa réalisation, et par conséquent sur les fins qu'il est raisonnable de souhaiter atteindre.

2.1. Critique de l'aliénation : totalité sociale et politique révolutionnaire

La critique de l'aliénation est le premier grand axe structurant la redéfinition autogestionnaire et institutionnaliste que Castoriadis propose du socialisme. Après avoir expliqué comment il identifie le socialisme à l'autogestion, nous proposerons un rappel sur l'usage du concept d'aliénation dans le contexte intellectuel hexagonal des années 1950, ce qui nous permettra enfin de saisir l'originalité de son usage par Castoriadis dans le cadre de sa redéfinition du socialisme. Nous verrons qu'il lui permet d'affirmer une politique à caractère révolutionnaire visant la transformation de la totalité sociale, mais aussi de poser un critère de rationalité pour l'action institutionnelle, à savoir la prévention de l'autonomisation des institutions. Il s'agit là de deux traits centraux de l'institutionnalisme castoriadien, qui vont perdurer bien au-delà de ces années séminales.

sont donc à comprendre comme l'explicitation et l'approfondissement d'une orientation pratique et théorique coïncidant avec la fondation de *Socialisme ou Barbarie*.

¹ René Lourau, *L'analyse institutionnelle*, op. cit., p. 89-94.

2.1.1. Le socialisme identifié à l'autogestion

Castoriadis ouvre le premier volet de cette série (1955) en faisant la synthèse des développements sur les rapports de production en URSS et en explicitant le lien qui les unit à l'idée d'autogestion.

Les conclusions qui résultent de cette brève analyse [analyse des rapports de production en URSS] sont claires : le programme de la révolution socialiste ne peut être autre que la *gestion ouvrière*. Gestion ouvrière du pouvoir, c'est-à-dire pouvoir des organismes autonomes des masses (Soviets ou Conseils) ; gestion ouvrière de l'économie, c'est-à-dire direction de la production par les producteurs, organisés aussi dans des organismes de type soviétique. L'objectif du prolétariat ne peut pas être la nationalisation et la planification sans plus, parce que cela signifie remettre la domination de la société à une nouvelle couche de dominateurs et d'exploiteurs ; il ne peut pas être réalisé en remettant le pouvoir à un parti, aussi révolutionnaire et aussi prolétarien ce parti soit-il au départ, parce que ce parti tendra fatalement à l'exercer pour son propre compte et servira de noyau à la cristallisation d'une nouvelle couche dominante¹.

Il insiste ensuite sur le rapport de rupture et de continuité que représente l'identification du socialisme à l'autogestion dans la tradition marxiste. Dans un premier temps, il affirme que l'idée d'autogestion a toujours été le « contenu du socialisme », et soutient que « l'idée de l'autonomie du prolétariat » était déjà celle que Marx avait en tête lorsqu'il écrivait que « l'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes² ». Il affirme d'un autre côté que l'approche qu'il propose est nouvelle, car elle consiste à prendre l'idée d'autogestion « au sérieux ». La condition de cette innovation théorique serait une série d'expériences historiques, en particulier celles reliées à la dégénérescence du mouvement ouvrier. Il est possible d'affirmer rétrospectivement, que la difficulté qu'ont pu avoir les marxistes à reconnaître dans l'idée d'autogestion le contenu réel du socialisme s'explique par leur situation historique concrète. Sans le savoir, le marxisme aurait incorporé la rationalité du

¹ Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, I », *op. cit.* Dans un texte de synthèse autocritique, Castoriadis écrit encore plus explicitement : « Encore plus décisives sont les conséquences quant aux visées de la révolution. Si tel est le fondement de la division de la société contemporaine, une révolution socialiste ne peut pas se limiter à éliminer les patrons et la propriété "privée" des moyens de production ; elle doit aussi se débarrasser de la bureaucratie et de la disposition que celle-ci exerce sur les moyens et les procès de production – autrement dit, abolir la division entre dirigeants et exécutants. Exprimé positivement, cela n'est rien d'autre que la *gestion ouvrière* de la production, à savoir le pouvoir total exercé sur la production et sur l'ensemble des activités sociales par les organes autonomes des collectivités des travailleurs ; on peut aussi appeler cela autogestion, à condition de ne pas oublier qu'elle implique non pas l'aménagement, mais la destruction de l'ordre existant, et tout particulièrement l'abolition de l'appareil d'État séparé de la société, des partis en tant qu'organes dirigeants [...]. » Cornelius Castoriadis, « Introduction », in *La Société bureaucratique. 1, Les rapports de production en Russie*, vol. 1, 2 vol., Paris, Union générale d'éditions, 1977, p. 11-60, [p. 21].

² Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, I », *op. cit.*, p. 81.

capitalisme alors que l'effort révolutionnaire doit permettre d'instituer une rationalité qui n'est pas encore advenue. Il faut « postuler que la révolution signifiera un bouleversement et un élargissement énorme de notre rationalité, et utiliser cette même rationalité pour anticiper le contenu de cette révolution¹ ».

Si ce premier numéro du « Contenu du socialisme » est globalement un texte d'explicitation, de reprise et de synthèse, sa dernière section présente toutefois une série d'innovations conceptuelles significatives. Dans celle-ci, « L'aliénation dans la société capitaliste », Castoriadis thématise pour la première fois le concept d'aliénation. S'il en avait fait usage dès ses premiers textes, il n'avait pas encore fait d'efforts importants en vue d'en définir le sens. Cette thématisation explicite est importante pour plusieurs raisons. Tout d'abord, elle permet à Castoriadis de s'affirmer, sur le plan conceptuel, comme critique marxien du marxisme orthodoxe. Elle est donc importante du point de vue de l'histoire de l'usage de ce concept chez les marxistes français d'après-guerre et de l'inscription de Castoriadis dans ce champ politique. Mais elle est aussi significative pour elle-même, car elle lui permet de sortir d'une critique grevée par l'économisme marxiste et de réaffirmer une politique à caractère révolutionnaire prenant comme objet la totalité de la société. Enfin, elle marque définitivement l'attachement de Castoriadis au modèle de la critique comme réappropriation des scissions aliénantes : l'autonomie, qu'elle soit prolétarienne ou non, sera toujours pensée sur le modèle de l'unité, de la réappropriation des objectivités aliénées et de l'actualisation des facultés humaines. La permanence de ce schéma conceptuel dans l'œuvre de Castoriadis après sa rupture avec le marxisme est un indice fort de l'imprégnation de sa pensée par celle de Marx, du moins d'un certain Marx.

2.1.2. Contexte théorique de l'usage critique du concept d'aliénation

L'usage par Castoriadis du concept d'aliénation à cette époque se déploie dans un contexte théorique et politique dont il faut ressaisir la singularité afin d'en apprécier le sens.

Si Lefebvre et Guttermann avaient traduit pour la *Revue marxiste* quelques textes des *Manuscrits de 1844* dans les années 1920, il faut attendre l'après-guerre pour que les intellectuels marxistes français s'emparent des *Manuscrits* et du concept d'aliénation que l'on y trouve, notamment afin de produire une lecture originale de la philosophie marxienne, contre

¹ Cornelius Castoriadis, *Le contenu du socialisme*, op. cit., p. 82.

la lecture positiviste et économiste alors en vigueur au PCF. Provenant notamment de sympathisants chrétiens au marxisme (Sommerhausen, Bigo, Cattier, Calvez), les années 1940 et 1950 voient se suivre des publications marxisantes dont le centre de gravité est le concept d'aliénation et une forme d'humanisme éthique (sans être toutes chrétiennes, évidemment¹). Comme on le sait, cette lecture de Marx insiste sur la dimension « existentielle » du capitalisme et tend à prescrire une lecture décisionniste de l'action politique, ce qui rentre en tension avec la lecture orthodoxe mettant l'accent sur les dynamiques objectives du capital dans la production de la conscience prolétarienne. L'usage par Castoriadis du concept d'aliénation est donc à réinscrire dans cette séquence très particulière de l'histoire intellectuelle de la gauche française, avant sa critique structuraliste par Althusser², sa digestion opportuniste par Garaudy³ et son universalisation par Debord⁴ et les situationnistes sous la forme d'une théorie sophistiquée du fétichisme et du « spectacle » (qui elle-même est inspirée par l'usage qui en a été fait par Castoriadis⁵). En un sens, et même si Castoriadis aurait rejeté une telle « étiquette », son usage du concept d'aliénation à cette époque contribue à le classer du côté du « marxisme humaniste⁶ ». Que Castoriadis le veuille ou non, l'usage polémique qu'il fait du concept d'aliénation est le même que celui qu'en fait, par exemple, un Sartre : c'est une sorte de

¹ Quelques repères biblio-chronologiques : 1945 : Bigo, *Marxisme et humanisme* ; 1945 : Sommerhausen, *L'humanisme agissant de Karl Marx* ; 1947 : Lefebvre, *Marx et la liberté, pour connaître la pensée de Karl Marx* ; 1947 : Baas, *L'humanisme marxiste : essai d'analyse critique* ; 1948 : Rubel, *K. Marx, pour une éthique socialiste* ; 1948 : Lefebvre, *Le marxisme* ; 1948 : *Cahiers internationaux de sociologie*, revue consacrée au jeune Marx ; 1949 : « Marxisme ouvert contre marxisme scolastique » dans *Esprit* ; 1949 : Lacroix, *Marxisme existentialisme, personnalisme* ; 1950 : Bartoli, *La doctrine économique et sociale de Karl Marx* ; 1953 : Mascolo, *Le Communisme : révolution et communication, ou la dialectique des valeurs et des besoins* ; 1956 : Calvez, *La pensée de Karl Marx* ; 1957 : Rubel, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle* ; 1957 : Caire, *L'aliénation dans les œuvres de jeunesse de Karl Marx* (thèse, Aix-en-Provence) ; 1959 : Goldman, *Recherches dialectiques* ; 1959 : Cottier, *L'athéisme du jeune Marx* ; 1959 : Garaudy, *Perspectives de l'homme* ; 1961 : Axelos, *Marx, penseur de la technique : de l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*. Tirés de : Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France : From Sartre to Althusser*, op. cit.

² Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, François Maspero, 1969.

³ Roger Garaudy, *Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catholique, structuralisme, marxisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

⁴ Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992.

⁵ Nous avons désormais de bonnes informations sur le passage de G. Debord à Socialisme ou Barbarie. Cf. Stephen Hastings-King, « L'Internationale Situationniste, Socialisme ou Barbarie, and the Crisis of the Marxist Imaginary », *SubStance*, vol. 28, n. 3, 1999, p. 26-54.

⁶ Nous ne sommes pas les seuls à avoir souligné l'importance de ce contexte pour la genèse de l'œuvre de Castoriadis. Cf. Christos Memos, « Axelos, Castoriadis, Papaioannou and Marx: Towards an anti-critique », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 39, n. 10, 2013, p. 1029-1047. Anders Ramsay, « Castoriadis' Critique of Marx and Marxism in "Modern Capitalism and Revolution" », in *Destins d'exilés: trois philosophes grecs à Paris*, éd. Servanne Jollivet, Christophe Premat, Mats Rosengren, Paris, Le Manuscrit, 2011, p. 199-222.

« marqueur » conceptuel qui permet à ceux qui l'utilisent de se démarquer ostensiblement de la vulgate stalinienne, tout en affirmant leur propre appartenance à la philosophie marxienne.

Notons que si l'usage hétérodoxe du concept d'aliénation était alors dans l'air du temps, il n'est pas interdit de penser que son usage par Castoriadis a trouvé dans l'activité intellectuelle de Ria Stone (pseudonyme de Grace Lee-Boggs), militante trotskyste américaine, un incitatif considérable. Celle-ci a en effet réalisé la première traduction des *Manuscrits de 1844* en langue anglaise en 1947¹, soit peu avant de rencontrer Castoriadis à Paris entre 1947 et 1948 à l'occasion de la préparation du Second Congrès de la IV^e Internationale à Paris en tant que représentante de la tendance Johnson-Forest du Socialist Worker Party (section américaine de la IV^e Internationale²). Ce n'est sûrement pas un hasard si les premiers usages par Castoriadis du concept d'aliénation, en un sens certes très souple et même quelque peu convenu, datent de ces années³.

2.1.3. Raison pratique et aliénation chez Castoriadis

Mais le plus important n'est pas les raisons historiques et contextuelles faisant que Castoriadis a pu utiliser ce concept, mais le sens qu'il lui attribue. Il écrit :

¹ Karl Marx, *Three essays by Karl Marx : selected from the economic-philosophical manuscripts : alienated labor, private property and communism, critique of the Hegelian dialectic.*, trad. Grace Lee-Boggs, New York, Socialist Worker Party, 1947.

² Voir, François Dosse, *Castoriadis : une vie*, op. cit., p. 111-112. Dans un texte où Castoriadis revient sur les liens qui unissaient *Socialisme ou Barbarie* et la tendance Johnson-Forrest, il témoigne du type de rapports intellectuels qu'il entretenait avec Grace Lee Boggs: « *Despite theses differences [il parle ici de son désaccord au sujet des positions de Raya Dunayevskaya sur la nature du capitalisme soviétique] and especially through Grace Lee, who stayed almost eight months in Paris during 1947-48, I became acquainted with James and the whole Tendency because we were looking in very much the same way at what appeared to us as the main thing : the self-activity of the working-class. I had written two texts in Hegelian – I apologize for mentioning them, but as Stendhal says, that was the crystallization point in a sort of intellectual love affair between Grace and me – in order to explain to Grace where I stood. One was called The Phenomenology of Proletarian Consciousness and the other was The Concentration of Productive Forces. I was trying to show that through some sort of self-development, combined moments of experience, moment of alienations of this experience, and moments of new – what I would now call – creation, the proletariat evolved from what it was in the beginning (sheer raw material for exploitation) to become a self-conscious working-class. This working class then becomes organized in a party, then is dominated by this party, and it finally breaks away from this party which becomes totally counterrevolutionary – of course, I had in mind the Leninist-Stalinist party – to create a true human socialist society. Grace was delirious about the first text and I am sure that she sent it on to James.* » Cornelius Castoriadis, « C.L.R. James and the Fate of Marxism », in *C.L.R. James: His Intellectual Legacies*, éd. Selwyn Reginald Cudjoe, William E. Cain, Boston, University of Massachusetts Press, 1995, p. 277-297, [p. 283].

³ Par exemple : « Le caractère de classe de la bureaucratie découle de son rôle spécifique dans l'économie ; dans la production le bureaucrate assure un rôle qui est la négation absolue de celui du prolétaire ; il possède, en tant que membre de la classe dominante, l'appareil productif dont ce dernier est aliéné. » Cornelius Castoriadis, « Sur le problème de L'U.R.S.S. et la possibilité d'une troisième solution historique », op. cit., p. 86.

Par aliénation – moment caractéristique de toute société de classe mais qui apparaît dans son étendue et une profondeur incomparablement plus grande dans la société capitaliste – nous entendons que les produits de l'activité de l'homme – qu'il s'agisse d'objets ou d'institutions – prennent face à lui une existence sociale indépendante et, au lieu d'être dominés par lui, le dominant. L'aliénation est donc ce qui s'oppose à la créativité libre de l'homme dans le monde créé par l'homme ; elle n'est pas un principe historique indépendant ayant une source propre. C'est l'objectivation de l'activité humaine, dans la mesure où elle échappe à son auteur sans que son auteur puisse lui échapper. Toute aliénation est une objectivation humaine, c'est-à-dire a sa source dans une activité humaine (il n'y a pas de « forces secrètes » dans l'histoire, pas plus de ruses de la raison que de lois économiques naturelles) ; mais toute objectivation n'est pas nécessairement une aliénation dans la mesure où elle peut être consciemment reprise, affirmée à nouveau ou détruite. Tout produit de l'activité humaine (même une attitude purement intérieure) dès qu'il est posé « échappe à son auteur » et mène une existence indépendante de lui. On ne peut pas faire qu'on n'ait pas prononcé telle parole ; mais on peut cesser d'en être déterminé. La vie passée de tout individu est son objectivation à ce jour ; mais il ne lui est pas nécessairement et exhaustivement aliéné, son avenir n'est pas définitivement dominé par son passé¹.

Une lecture hâtive de ce passage pourrait laisser penser que Castoriadis ne fait que remobiliser une définition convenue de la notion d'aliénation. Mais une lecture attentive, instruite par la connaissance des développements ultérieurs de sa pensée, laisse percevoir des originalités singulières. Il est en effet possible de souligner deux infléchissements significatifs par rapport à sa formulation initiale par Marx à la suite de Feuerbach.

On peut noter, premièrement, un infléchissement du point de vue de la définition de la « création » comme aspect de la « genericité » humaine. L'idée selon laquelle l'être humain est créateur est présente dans l'œuvre de jeunesse de Karl Marx, mais elle est systématiquement associée à une définition du travail comme anthropologisation de la nature par sa négation technique. Chez Castoriadis, à cette époque, l'identité établie par Marx entre création et travail ne semble pas aussi ferme. Cependant, si nous avons le sentiment dans le passage cité que la notion de création est comprise en son sens le plus fort, c'est-à-dire comme création *ex nihilo* (« la créativité libre de l'homme dans le monde créé par l'homme »), on peut aussi relever des passages où Castoriadis souscrit pleinement à la conceptualisation jeune-marxienne de l'auto-poïèse de l'être humain par l'anthropologisation technique de la nature. Castoriadis peut par exemple écrire dans le même texte que « par son asservissement à la machine, et, à travers celle-ci, à une volonté abstraite, étrangère et hostile, l'homme est privé

¹ Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, I », in *Le contenu du socialisme*, Paris, Union générale d'éditions, 1979, p. 67-102, & 94-95.

du véritable contenu de son activité humaine, la transformation consciente du monde naturel ; la tendance profonde qui le porte à se réaliser dans l'objet est constamment inhibée¹. » Ce flottement montre assez bien que Castoriadis, dans ces années, n'a pas encore très bien dégagé la particularité de son concept de création, ni toutes ses implications².

Le second infléchissement concerne la manière dont est pensé le rapport du sujet aliéné à ses objectivations aliénantes. Chez le Marx des *Manuscripts*, tout comme chez Feuerbach, il s'agit de se *réapproprier* les scissions aliénées par la destruction de leurs causes. Pour le jeune Marx, l'abolition de la propriété privée, à la fois manifestation et cause de l'aliénation, est la condition *sine qua non* de la reconquête d'un authentique rapport à soi-même, aux autres et à la nature. Chez Castoriadis, il est moins question de redevenir ce que l'homme a été ou devenir ce qu'il pourrait être, que de produire les conditions d'un nouveau rapport avec les objectivations de l'activité humaine. La différence est subtile, mais importante : Castoriadis passe d'une théorie de l'aliénation comme réappropriation des objectivités aliénées à une théorie de l'aliénation comme institution d'un rapport continu de reconnaissance. L'abolition des causes de l'aliénation chez Castoriadis (la hiérarchisation bureaucratique des rapports sociaux) doit déboucher, non sur la production d'une totalité subjective harmonieuse, mais sur une unité qui pose l'objectivation comme moment dialectique de son développement. « On ne peut pas faire qu'on n'ait pas prononcé telle parole ; mais on peut cesser d'en être déterminé³. » Cette différence aura des impacts importants au niveau de la résolution de questions pratiques et politiques. Par exemple, si Castoriadis remobilisera la critique marxienne de l'État, justifiant tout comme Marx son dépérissement dans le cadre d'une critique en termes d'aliénation de l'activité sociale, il cherchera à se séparer de lui en affirmant la nécessité des médiations

¹ *Ibidem*, p. 97.

² Les textes inédits édités par Nicolas Poirier nous permettent de nous donner une assez bonne image du moment où Castoriadis commence à situer la notion de création au cœur de sa pensée. Si l'on peut trouver dès les années 1940 des passages où Castoriadis s'approche de la notion de création, c'est néanmoins vers la fin des années 1950 où l'on assiste à sa véritable explicitation (donc après le premier volet de « Sur le contenu du socialisme », ce qui tend à valider notre interprétation). On peut se rapporter à ce propos à toute la quatrième section du volume édité par Poirier : Cornelius Castoriadis, *Histoire et création : textes philosophiques inédits, 1945-1967*, *op. cit.*, sect. 4. La majorité des textes de cette section ne sont pas datés, le plus ancien datant néanmoins de 1957. Sans pouvoir dater avec précision les autres textes de cette section, nous pouvons hasarder qu'ils datent difficilement d'avant 1955. Leur style d'écriture est en effet très distinct des textes de Castoriadis de la fin des années 1940. Dans un excellent article de synthèse de l'œuvre de Castoriadis, Danilo Martuccelli fait également remarquer que la notion castoriadienne de création à cette époque est centrée sur la question de la production. Danilo Martuccelli, « Cornelius Castoriadis : promesses et problèmes de la création », *op. cit.*, p. 287.

³ Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, I », *op. cit.*, p. 95.

institutionnelles sans lesquelles l'activité politique n'aurait aucun objet. Pour Castoriadis, le but de l'activité politique n'est pas l'abolition des formes aliénées de la politique, mais l'institution d'un rapport de réappropriation critique vis-à-vis des institutions politiques – le dépérissement de l'État *est* l'institution de ce rapport.

Quoi qu'il en soit de ces deux infléchissements, l'usage par Castoriadis du concept d'aliénation lui permet de récuser certains dogmes de l'orthodoxie marxiste, notamment celui de « la détermination en dernière instance de la superstructure par l'infrastructure », et, par-là même, de réaffirmer son attachement à une politique à caractère révolutionnaire. Castoriadis oriente en effet l'usage de son concept d'aliénation contre cette distinction consolidée par les premières gloses engelsiennes de Marx (en particulier dans *L'Anti-Dühring*). Selon Castoriadis, la thèse de la « détermination en dernière instance » est en elle-même un symptôme d'une diffusion de la rationalité capitaliste dans le mouvement ouvrier, puisqu'elle conduit à ne voir l'être humain que sous son angle économique. Au contraire, pour Castoriadis, il n'y a aucune raison de penser les rapports de l'économie aux autres sphères de la société selon le registre de la priorité causale : la société est un tout dans lequel chaque élément interagit dialectiquement avec les autres¹. Anticipant certains développements que l'on retrouvera dans la première partie de *L'Institution imaginaire de la société*, il peut écrire que « technique et conscience vont évidemment de pair : un instrument est une signification matérialisée et opérante² ». Penser le capitalisme, c'est dès lors penser une certaine forme d'institution de la société dans sa totalité où certains traits de l'économie, il est vrai, jouent un rôle significatif, mais sans pour autant être *causalement* prioritaires. L'usage du concept d'« aliénation » vise à nommer les effets d'un phénomène global et simultané de diffusion de la rationalité capitaliste à tous les niveaux de la société. Autrement dit, penser le capitalisme, et l'aliénation dont il serait porteur, ce n'est pas penser une détermination, par exemple, du droit par l'économie, mais penser une totalité sociale dans laquelle des traits empruntés au domaine économique s'universalisent : penser le capitalisme bureaucratique, c'est penser un *procès de bureaucratisation* caractérisant aussi bien les rapports sociaux dans leur ensemble que les nouvelles formes de subjectivation. S'il est important de relever cet aspect de l'usage

¹ La dialectique occupe encore une place très importante dans la pensée de Castoriadis à cette époque. Elle sera problématisée ultérieurement, même si Castoriadis affrontera toujours le problème de la totalité et du « concret ».

² Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, I », *op. cit.*, p. 98.

que fait Castoriadis du concept d'aliénation, à savoir un concept de la totalité sociale, c'est parce qu'elle annonce clairement l'orientation « holiste » qui sera la sienne dès lors qu'il entreprendra de refonder sa théorie de la société autour de la notion d'imaginaire. À travers le concept d'aliénation, Castoriadis commence déjà à penser ce qui fait l'unité de la société, ce qui sera un des enjeux centraux de sa notion d'imaginaire, et ce, même dans ses formes pathologiques : « Ce qui nous intéresse ici n'est pas de décrire comment se produit l'aliénation sous forme d'aliénation capitaliste [...] mais de montrer les manifestations concrètes de cette aliénation dans les diverses sphères d'activité sociale et leur unité intime¹. »

En outre, en récusant avec le concept d'aliénation la séparation conceptuelle établie par l'orthodoxie entre « superstructure » et « infrastructure », Castoriadis fait d'une pierre deux coups : il affirme comme nous venons de le dire la nécessité d'une approche « holiste » de la société contre une approche déterministe et économiciste ; il se dote par ailleurs d'un concept justifiant une politique à caractère révolutionnaire. Si l'aliénation est « totale » (non au sens où il n'y aurait plus aucune perspective d'émancipation, mais au sens où la logique bureaucratique se diffuse universellement), l'émancipation doit l'être tout autant. La démocratisation des processus de production sous la forme de l'autogestion ne peut, autrement dit, se déployer pleinement dans une société qui maintiendrait des formes asymétriques de domination et d'allégeance personnelle. Revendiquer l'autogestion ouvrière d'un côté et maintenir, par exemple, l'État bourgeois, la famille et l'Église d'un autre côté n'aurait aucun sens.

Si donc une organisation sociale est antagonique, elle tendra à l'être aussi bien sur le plan productif que sur le plan sexuel et sur le plan culturel. Il est faux de penser que le conflit dans le domaine de la production « crée » ou « détermine » un conflit secondaire et dérivé sur les autres plans ; les structures de domination de classe s'imposent d'emblée sur les trois plans à la fois et sont impossibles et concevables en dehors de cette simultanéité, de cette équivalence. L'exploitation, par exemple, ne peut être garantie que si les producteurs sont expropriés de la gestion de la production ; mais cette expropriation à la fois présuppose que les producteurs tendent à être séparés des *capacités* de gestion – donc de la culture – et reproduit cette séparation à une échelle élargie. De même, une société où les rapports interhumains fondamentaux sont des rapports de domination présuppose à la fois et entraîne une organisation aliénante des rapports sexuels, à savoir une organisation créant chez les individus des inhibitions fondamentales, tendant à leur faire accepter l'autorité, etc.²

¹ *Ibidem*, p. 96.

² *Ibidem*, p. 99.

Ainsi compris, le concept d'aliénation va jouer un rôle central dans la détermination de la raison pratique chez Castoriadis. L'action pratique en vue de la liberté devra viser, à tous les niveaux de la société, à résorber – selon le rapport de reconnaissance que nous avons identifié – les scissions aliénantes produites par la structuration bureaucratique des rapports sociaux en vue du développement des facultés créatrices de l'homme. À ce titre, le concept d'aliénation joue un rôle central chez Castoriadis, non seulement à cette époque, mais dans toute son œuvre future. Car l'institutionnalisme ultérieur, qu'il forgera sur la base de sa théorie de l'institution imaginaire de la société et de son pluralisme poïétique, est explicitement construit à l'intérieur d'une problématique de « l'autonomisation » ou de « l'aliénation » de l'acte instituant. Il s'agit de penser la réalisation d'une effectivité concrète autonome à travers des institutions, sans pour autant que le tissu institutionnel issu de la pratique instituante apparaisse comme un poids mort et une excroissance de la pratique. C'est la raison pour laquelle il est justifié de dire que ces réflexions inaugurales sur l'aliénation sont déterminantes dans la genèse de l'institutionnalisme castoriadien, même si le concept d'aliénation à proprement parler tend à s'effacer du registre lexical de Castoriadis après sa « rupture » avec Marx.

2.2. La démocratie ouvrière et la transparence des institutions

Le deuxième axe central de la redéfinition castoriadienne du socialisme est une réflexion sur les institutions démocratiques, plus particulièrement sur le rapport entre l'action et les formes institutionnelles qu'une pratique conseiliste devrait se donner. À l'instar de sa réflexion sur l'aliénation, il s'agit d'un moment cardinal dans la genèse de l'œuvre castoriadienne, car il y exprime des thèses qui marqueront sa philosophie politique ultérieure. Malgré quelques infléchissements importants (sur la notion de « transparence institutionnelle », notamment), Castoriadis maintiendra non seulement cette perspective institutionnaliste lui étant si caractéristique, mais aussi sa critique de l'État et l'exigence de penser conjointement la transformation des médiations institutionnelles et des conditions sociales de l'activité. C'est donc cette première approche explicite de l'institutionnalisme que nous allons commenter désormais.

2.2.1. Action et institution(s)

Avec le second volet de « Sur le contenu du socialisme » (1957), Castoriadis propose un texte qui tranche nettement avec les habitudes théoriques des marxistes de son temps. Quittant en partie le terrain de la critique économique, il propose une description politique des

institutions de la société socialiste, assignant ainsi des objectifs et une finalité à la raison pratique : le « contenu du socialisme », identifié à une certaine forme de démocratie directe, est la fin de la raison pratique révolutionnaire. Il s'inscrit alors de lui-même et explicitement dans la tradition hétérodoxe du conseilisme autogestionnaire¹. Dans son propre contexte historique, ce texte est surprenant, puisqu'il renoue avec une certaine forme d'utopisme tout en portant son intention principale sur des dimensions de la réalité, les institutions politiques, qui avaient été disqualifiées par le marxisme orthodoxe au profit de « l'infrastructure ». Par quels arguments Castoriadis justifie-t-il la nécessité de penser les institutions de la société socialiste ? Il en avance deux. Le premier est historique, le second, « pragmatique ».

S'agissant de l'argument historique, il soutient que la description qu'il propose de la société idéale n'est rien d'autre qu'une systématisation, une objectivation sur le plan de la pensée, de pratiques *déjà* existantes. Le mouvement ouvrier s'est à des moments cardinaux de son histoire orienté naturellement vers le conseilisme autogestionnaire :

Le Conseil d'usine ou d'entreprise, assemblée de représentants élus par les travailleurs, révocables à tout instant, rendant compte régulièrement devant ceux-ci de leurs activités et unissant les fonctions de délibération, de décision et d'exécution, est une création historique de la classe ouvrière qui a surgi, de nouveau, chaque fois que le problème du pouvoir dans la société moderne s'est trouvé posé. Comités de fabrique en Russie en 1917, Conseils d'entreprise en Allemagne en 1919, Conseils ouvriers en Hongrie en 1956 ont exprimé, au nom près, le même mode d'organisation original et typique de la classe ouvrière².

Bref, les institutions du socialisme à réaliser sont celles du socialisme déjà réalisé. L'idée selon laquelle le socialisme est possible car déjà réalisé fait partie intégrante de l'univers théorique du marxisme, et, de ce point de vue, Castoriadis ne fait que remobiliser un de ses *topoi*. Dans le *Manifeste*, Marx et Engels justifiaient déjà la possibilité du communisme par l'analyse de la concentration progressive des capitaux ; de nos jours, des auteurs (pour ne citer

¹ Castoriadis ne fait pas mystère de son orientation conseiliste, puisqu'il cite explicitement *Les conseils ouvriers* d'Anton Pannekoek comme référence et inspiration dans : Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, II », *op. cit.*, p. 59. On sait aussi que Pannekoek et Castoriadis avaient engagé une correspondance, qui est reproduite dans Cornelius Castoriadis, *L'expérience du mouvement ouvrier. 1, Comment lutter*, vol. 1, Paris, Union générale d'éditions, 1974. François Dosse nous donne quelques renseignements sur le rapport de Castoriadis, et plus largement de Socialisme ou Barbarie, à Pannekoek : François Dosse, *Castoriadis : une vie*, *op. cit.*, p. 69-70. On peut aussi consulter, dans une perspective plus théorique : Manuel Cervera-Marzal, « Miguel Abensour, Cornelius Castoriadis. Un conseilisme français ? », *Revue du MAUSS*, vol. 2, n. 40, 2012, p. 300-320. Pour une vue d'ensemble sur la place du conseilisme à l'intérieur de l'histoire du marxisme : Pierre Souyri, *Le marxisme après Marx*, *op. cit.*

² Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, II », *op. cit.*, p. 56.

qu'eux) comme Hardt et Negri voient la possibilité d'une nouvelle forme de communisme, le commun des « multitudes », dans les nouvelles pratiques de communication accompagnant la transformation du capitalisme industriel en « capitalisme cognitif¹ ». Ici encore, Castoriadis se trouve dans une relation ambiguë avec Marx et le marxisme. D'un côté, il se situe sur un terrain délaissé par le marxisme (l'utopie), mais, d'un autre côté, il le déplace dans un cadre marxien standard, puisqu'il justifie de manière conforme au marxisme son « utopie » par l'existence de pratiques déjà existantes. L'introduction par Castoriadis d'un élément utopique dans sa description du socialisme ne suffit donc pas à le situer en dehors du marxisme², plus particulièrement en dehors de la philosophie de la *praxis*.

Le second argument est, pourrait-on dire, « pragmatique » : la description de la société idéale oriente et instruit l'action pratique. Il existerait un intérêt stratégique important à décrire la société idéale en vue de l'écriture de programmes politiques concrets. Mais, beaucoup plus significativement, il s'agit de porter *dans le concept d'action le fait qu'elle n'a de sens que comme création institutionnelle* :

Mais cette action autonome ne reste pas et ne peut pas rester informe. Elle s'incarne nécessairement dans des formes d'action et d'organisation, dans des méthodes de fonctionnement et dans des institutions, qui peuvent la servir et l'exprimer de façon adéquate. Autant que le fétichisme « statuaire », il faut condamner le fétichisme « anarchiste » ou « spontanéiste » qui, sous prétexte que finalement la conscience du prolétariat décide de tout, se désintéresse des formes d'organisation concrètes que cette conscience doit utiliser si elle veut être socialement efficace. Le Conseil n'est pas une institution *miraculeuse* ; il ne peut pas être l'expression des travailleurs, si les travailleurs ne sont pas décidés à s'exprimer par son moyen. Mais il est une forme d'organisation

¹ Antonio Negri et Michael Hardt, *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Paris, La Découverte, 2004. Dans *Commun*, Dardot et Laval s'appuient aussi sur des formes déjà réalisées de pratiques. Cf. Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, op. cit.

² L'utopie de Castoriadis a aussi une autre fonction : faire passer sa définition du socialisme comme sa « nature ». Le socialisme qu'il décrit serait, selon lui, sa forme originelle et la plus pure : le socialisme naît bon, c'est le bolchévisme qui le corrompt. Dans d'autres textes, il radicalise cette ligne argumentative en reproduisant étape par étape le processus de dégénérescence qui va de l'essor des premiers conseils ouvriers à leur sabotage par les bureaucraties ouvrières. Cf. Cornelius Castoriadis, « Le rôle de l'idéologie bolchévique dans la naissance de la bureaucratie », in *Écrits politiques 1945-1997. Quelle démocratie ? Tome 1*, Paris, Éd. du Sandre, 2013, p. 191-212. Par un jeu de substitution que l'on retrouve dans de nombreuses théories révisionnistes, Castoriadis naturalise sa propre conception du socialisme comme celle valant universellement. De nos jours, Jean-Claude Michéa propose une stratégie argumentative similaire. Pour Michéa, le socialisme « originaire » est celui que l'on trouve sous la plume d'Orwell, et la dégénérescence du mouvement ouvrier serait à rapporter à une contamination du socialisme par le libéralisme. Les politiques actuelles de la reconnaissance des droits, qui sont considérées bien souvent comme des politiques de gauche ou progressistes, sont selon lui le fruit de ce mélange bâtard entre les idéologies socialistes et libérales. On pourra, par exemple, consulter : Jean-Claude Michéa, *Le complexe d'Orphée : la gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Paris, Climats, 2011. L'élément impur de l'histoire castoriadienne est moins le libéralisme que l'autonomisation du projet technique de domination de la nature.

adéquate : toute sa structure est agencée pour permettre à cette volonté d'expression de se faire jour, si elle existe¹.

Nous voyons que, dès cette époque, Castoriadis entend réarticuler le concept d'action à celui d'institution : l'action rationnelle se définit comme action à travers des institutions en vue de créer des institutions autonomes. Contre une certaine forme de « spontanéisme » abstrait, il s'agit de penser le fait que l'action a pour *condition* l'institution, c'est-à-dire qu'elle ne se déploie qu'à travers un réseau de médiations institutionnelles qui en déterminent le sens et les formes, mais aussi qu'elle a pour *fin* la création de nouvelles médiations institutionnelles. Il s'agit là d'une thèse centrale qui déterminera tout le sens de la philosophie politique ultérieure de Castoriadis, plus précisément le contenu de son concept d'action rationnelle, qui se définira toujours dans son rapport à la créativité institutionnelle. Si, à cette époque, la réflexion de Castoriadis est surdéterminée par son ancrage conseilliste et la question de « l'organisation révolutionnaire », il maintiendra intacte l'exigence de penser la relation entre l'action, l'institution et la création, plus particulièrement entre un sujet révolutionnaire institué comme unité politique et la retotalisation institutionnelle d'après le projet d'autonomie.

Nous voyons dès lors que le problème sous-jacent dans ce texte nous situe clairement en dehors du champ théorique tel qu'il a été balisé par les marxistes dans ces années. Le problème auquel se confronte Castoriadis est d'essence *politique*, et non économique. La question que pose Castoriadis n'est pas : « Quelle est la meilleure forme d'organisation sociale permettant une répartition juste des biens et des positions ? » ; mais : « Quel est le rapport d'un peuple à ses institutions pour que l'on puisse dire de lui qu'il est libre ? » Il s'agit même, notons-le, d'un recentrement important du questionnement politique, puisqu'il questionne moins la nature des institutions que celle du *rapport* aux institutions. S'il considère la démocratie comme le régime d'un peuple libre, c'est parce qu'elle permet l'inscription dans la durée d'un rapport aux institutions que ne permettrait pas, selon lui, d'autres régimes. « Pour que le fonctionnement et les institutions de la société socialiste puissent être dominés par les hommes, au lieu de les dominer, il faut réaliser, pour la première fois dans l'histoire, la démocratie². » Les enjeux de cette interrogation sur le rapport aux institutions sont, comme on le devine aisément, surdéterminés par la manière dont Castoriadis conçoit alors l'aliénation (et son

¹ Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, II », *op. cit.*, p. 57.

² *Ibidem*, p. 60.

contraire, l'autonomie). Aussi voyons-nous que Castoriadis a déjà posé les bases de son concept de politique, sur lequel nous reviendrons¹.

2.2.2. Réarticuler le politique au social

À l'époque de *Socialisme ou Barbarie*, l'institutionnalisme de Castoriadis prend la forme, classique dans la tradition conseilliste, de la « pyramide des conseils ». Il postule que « la cellule de base » de la société est l'entreprise organisée selon le modèle du conseil ouvrier révolutionnaire. La société dans son ensemble est une articulation complexe de ces « cellules de base » par l'intermédiaire de délégations révocables.

Cet institutionnalisme conseilliste est un socialisme. Il se définit contre la définition « formelle » de la démocratie et cherche à repenser les médiations entre « l'infrastructure » et la « superstructure ». Il s'agit, en d'autres termes, de repenser les médiations à l'intérieur de la totalité sociale de sorte qu'elles ne soient plus soumises aux impératifs de la logique du capital. C'est la raison pour laquelle la démocratisation de la société ne commence pas pour Castoriadis avec la prise du pouvoir d'État, mais par la démocratisation des lieux effectifs où se déploie l'activité sociale, en priorité l'usine, qui est la « cellule de base » de la socialisation moderne. En effet, ce qui importe pour Castoriadis dans ce texte, c'est de montrer que la démocratie, pour être réelle, doit s'ancrer dans le quotidien, c'est-à-dire s'articuler aux formes déjà existantes de socialisation². Dans la société capitaliste, le lieu de la socialisation est le lieu de travail, et la démocratisation de la société doit donc commencer par sa démocratisation. « La collectivité de l'entreprise sera le terrain fécond de la démocratie directe, comme le furent en leurs temps et pour des raisons analogues la cité antique, ou les communautés démocratiques de fermiers libres aux États-Unis du XIX^e siècle³. »

¹ Cf. chapitre VI, section 2.

² Dans un texte de synthèse critique sur les différentes conceptions de gauche de la citoyenneté, Antoine Artous explique que la démocratisation des démocraties libérales par l'enracinement de la vie démocratique dans les différents lieux de travail était ce qui distinguait la LCR comme formation politique dans les années 1960 et 1970, notamment par rapport aux courants maoïstes qui insistaient sur la dimension culturelle de la révolution prolétarienne. Cf. Antoine Artous, *Démocratie, citoyenneté, émancipation : Marx, Lefort, Balibar, Rancière, Rosanvallon, Negri...*, Paris, Éditions Syllepse, 2010, p. 13-14. Plutôt que de voir dans les thèses de Castoriadis la formulation théorique précoce de programmes politiques concrets, il faut les lire comme une des expressions théoriques les plus abouties et cohérentes d'une nébuleuse théorique et pratique qui est celle du conseillisme autogestionnaire, qui a inspiré – et qui inspire toujours – de nombreux programmes politiques à la suite de l'épuisement de la théorie et pratique sous sa forme léniniste.

³ Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, II », *op. cit.*, p. 62.

Ce qui nous importe ici est moins de reconstituer la description des institutions du conseilisme par Castoriadis que de faire émerger le problème auquel il cherche à répondre, qui est aussi celui auquel répond l'institutionnalisme ultérieur. Cette utopie de la « pyramide des conseils » répond en effet au problème central de *l'institution de l'isonomie démocratique*. Comme l'indique Castoriadis dans ses textes plus tardifs, le problème central auquel se confronte toute théorie du gouvernement démocratique est celui de la réalisation institutionnelle du principe d'isonomie¹, c'est-à-dire du principe d'égalité de tous les citoyens dans la formation et l'application de la loi. Or, le principe d'isonomie, comme le remarquait déjà Rousseau², fait toujours face au problème suivant : comment concilier le principe d'isonomie avec la nécessité de se doter d'une forme effective de gouvernement, réintroduisant une dissymétrie dans la structure de commandement et de formation de la loi ? Comment réaliser le principe d'isonomie, dès lors que son institution paraît réintroduire des effets d'inégalité à l'intérieur du sujet politique ? Ainsi, un des arguments principaux contre la démocratie représentative, que l'on retrouve par exemple chez Carl Schmitt³, est qu'elle ne réalise pas l'isonomie entre le peuple législateur et le gouvernement que présuppose le principe d'isonomie : les institutions parlementaires et le principe de la représentation dépossèderaient le peuple de sa puissance souveraine, qui est puissance de législation. Le modèle conseiliste qu'emprunte Castoriadis dans les années 1950 est une réponse à ce problème. Il vise à reproduire le rapport isonomique entre peuple et gouvernement en supprimant l'État et en lui substituant une forme institutionnelle susceptible de le réaliser, à savoir une multitude de conseils autogérés ayant le lieu de production comme ancrage sociologique. Cette question – *penser la réalisation institutionnelle du principe d'isonomie* – traversera toute l'œuvre de Castoriadis et, s'il s'éloignera du modèle conseiliste, il conservera néanmoins intacte sa critique de la représentation et sa conception de la démocratie comme démocratie directe et immanente à la pratique sociale. Plus précisément encore, Castoriadis conservera, et c'est en cela qu'il restera un auteur *socialiste*, l'exigence centrale de penser l'articulation du politique et du social dans une perspective égalitariste. Il ne s'agit pas seulement de « créer des

¹ Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*

² Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, Paris, Flammarion, 2001.

³ En particulier : Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie*, trad. Jean-Louis Schlegel, Paris, Ed. du Seuil, 1988.

institutions », mais de les créer d'après une double logique d'égalité : participation de tous dans et par la création institutionnelle, ce qui requiert plus profondément une égalisation des conditions d'existence et une minimisation des différences et des écarts à l'intérieur du tissu social. Bref, la démocratie n'est « réelle », qu'à condition qu'elle ne soit plus « formelle », c'est-à-dire limitée à l'égalité dans la procédure d'application et d'exécution de la loi. Et cette thèse, à laquelle Castoriadis n'a jamais dérogée, est une des thèses ayant défini le socialisme depuis au moins Gracchus Babeuf. Toute la spécificité de Castoriadis, dans ce cadre, est cependant d'avoir cherché à repenser le contenu et la logique du socialisme à l'intérieur d'une perspective institutionnaliste, c'est-à-dire d'avoir voulu penser la réalisation effective de l'isonomie, tant dans sa dimension politique que sociale, à partir d'une réflexion sur la place et le rôle qu'occupent les médiations institutionnelles.

2.2.3. La transparence comme critère de la raison pratique

Si Castoriadis s'intéresse au modèle de la « pyramide des conseils », c'est avant tout parce qu'elle est une forme institutionnelle globale qui permet de rationaliser la société. Outre l'autonomie et l'égalité, le critère de la rationalité pratique retenu à cette époque est celui de la transparence : une institution est rationnelle si elle est « compréhensible et contrôlable », et elle ne peut l'être que par des individus ayant participé à sa création. La société capitaliste, au contraire, « est une jungle obscure, un encombrement de machineries et d'appareils dont personne, ou presque, ne comprend le fonctionnement, que personne ne domine en fait et auquel finalement personne ne s'intéresse¹. »

C'est pourquoi nous trouvons dans ces pages une vive critique de la légitimation technique et scientifique de la norme politico-juridique, et, plus largement, de l'institution, laquelle traversera elle aussi toute l'œuvre castoriadienne : la création institutionnelle ne saurait trouver son origine et sa légitimité dans l'expertise technique. En d'autres termes, ce que le socialisme doit réaliser, c'est la dissociation, au niveau de la poïétique institutionnelle, de l'agir politique et de l'agir technique. Il s'agit de dissocier savoir et pouvoir, politique et technique. Concrètement, seul un ingénieur peut dire, sur la base de son expertise, si tel ou tel projet est réalisable, mais il revient à la communauté des travailleurs de décider s'il doit être réalisé. Le socialisme consiste à « transformer la réalité sociale, de façon que les données

¹ Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, II », *op. cit.*, p. 59.

essentielles et les problèmes fondamentaux soient saisissables par les individus, et que ceux-ci puissent en décider en connaissance de cause¹ ». Il ne s'agit donc aucunement d'abolir la division du travail, mais les effets de la division du travail sur les prises de décision qui concernent la collectivité. Si Castoriadis, après *L'Institution imaginaire de la société*, portera davantage son attention sur la démocratie athénienne que sur les conseils ouvriers des XIX^e et XX^e siècles, il soulignera toujours l'importance pour la vie démocratique, d'une part, de la dissociation entre pouvoir et savoir et, d'autre part, sur la nécessité d'une présentation publique *simple* des problèmes auxquels se confronte la communauté. La démocratie est inséparable de la production d'un espace public transparent. Il faut faire attention, soit dit en passant, à ne pas confondre la critique castoriadienne des effets de la spécialisation sur la production des normes avec l'idée marxienne de l'homme total telle qu'exprimée dans *L'Idéologie allemande*. Castoriadis ne critique pas le fait qu'il puisse exister des spécialistes dans une société donnée, par exemple des ingénieurs ou des « OS », mais la confiscation d'un pouvoir de décision ou de législation sur la base de la possession d'un savoir, ce qui est tout à fait différent.

Quoi qu'il en soit, Castoriadis abandonnera en partie cet idéal de transparence qui marque si fortement ses premiers développements sur la démocratie – il conservera néanmoins l'idéal d'une légitimation non technique des lois, normes et institutions sociales. Sa théorie de l'institution imaginaire de la société est en partie bâtie contre le fantasme d'un contrôle total des institutions sociales par le sujet révolutionnaire, et ce, en vue de mieux cerner les conditions pratiques concrètes d'une autotransformation radicale de la société. S'il restera fidèle à l'idée selon laquelle une loi juste est une loi que chacun peut reconnaître comme sienne, il reconnaîtra en contrepartie, notamment en posant le social-historique comme un domaine ontologique indépendant, qu'il existe des limites objectives à l'action révolutionnaire. Il y aura donc toujours pour Castoriadis, ce qui n'est pas le cas dans ces années 1950, un écart, une opacité, entre l'agir révolutionnaire et ce qu'il s'agit de révolutionner, mais il s'agira d'assumer cette opacité comme une condition indépassable de l'agir pratique visant l'autonomie. Ceci aura un impact important sur la redéfinition de la raison pratique, puisque s'il maintiendra le projet marxien d'une réappropriation des scissions aliénées et aliénantes, ce projet critique sera conçu de manière plus modeste.

¹ *Ibidem*, p. 61.

2.2.4. L'abolition de l'État chez Marx et Castoriadis : la totalité institutionnelle sans l'État

Un des traits distinctifs et durables de l'institutionnalisme castoriadien est son antiétatisme, qu'il hérite très explicitement de Marx, contre Hegel. Il s'agit en effet de penser la réalisation institutionnelle de l'autonomie en dehors du complexe institutionnel à travers lequel la modernité a entendu la faire advenir : l'État. Ainsi, la théorisation institutionnaliste du conseilisme par Castoriadis dans les années 1950 s'inscrit très explicitement dans l'orbite marxienne du « dépérissement de l'État ». Cette perspective, qu'il conservera ensuite, le situe au cœur du paradigme marxien, voire anarchiste¹, et marque profondément sa définition de la démocratie.

Chez Marx, le thème du dépérissement de l'État se déploie tout d'abord dans le cadre de la réflexion hégélienne sur les rapports entre société civile et État. Dans sa *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Marx reprochait à Hegel d'avoir fait de l'État l'universel rationnel par lequel la société civile bourgeoise, sphère de la particularité, se dépasse dialectiquement. Hegel considérait dans sa *Philosophie du droit* que l'autonomisation moderne de la société civile bourgeoise est un progrès de la liberté, mais qu'elle ne conduit qu'à une liberté formelle en raison des contradictions internes qui la traversent. « Perte de la communauté », la société civile bourgeoise permet à chacun de vivre librement, mais au prix de l'asservissement de l'individu à ces puissances impersonnelles que sont les lois du marché². L'État dans la perspective hégélienne représentait l'universel concret permettant l'institution d'une totalité éthique, d'une liberté matérielle et non plus formelle. Ce que récuse Marx, lorsqu'il s'engage en 1842 dans un commentaire serré des paragraphes 261 à 319 de la *Philosophie du droit*, est la thèse centrale de Hegel selon laquelle l'État permet de réconcilier les contradictions internes de la société civile bourgeoise. Au contraire, pense-t-il, non seulement l'État ne permet pas de réconcilier les contradictions de la société civile, mais il en est une manifestation. Appliquant la structure conceptuelle de l'aliénation feuerbachienne à la théorie hégélienne de l'État, Marx considérait que l'État est l'objectivation aliénée de rapports sociaux contradictoires. Pour Marx en 1842, la démocratie est « l'énigme résolue de toutes les

¹ Cf. Richard Gombin, *Les origines du gauchisme*, op. cit.

² On trouvera un exposé très éclairant de la lecture hégélienne de l'économie politique dans la préface de Papaioannou à la *Critique du droit politique hégélien* : Kostas Papaioannou, « Hegel et Marx : l'interminable débat », in *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éditions Allia, 2010, p. 7-38.

constitutions », car elle est la seule forme politique où la société civile coïncide avec elle-même. Lorsque Marx décrira quelques décennies plus tard les institutions de la Commune de Paris, c'est le procès de dissolution des institutions étatiques qui l'intéressera, prolongeant ainsi dans une étude historique et empirique ses idées philosophiques de jeunesse. Décrivant l'action des communards, il écrit :

L'unité de la nation ne devait pas être brisée, mais au contraire organisée par la Constitution communale ; elle devait devenir une réalité par la destruction du pouvoir d'État qui prétendait être l'incarnation de cette unité, mais se voulait indépendant de la nation même, et supérieur à elle, alors qu'il n'en était qu'une excroissance parasitaire. Tandis qu'il importait d'amputer les organes purement répressifs de l'ancien pouvoir gouvernemental, ses fonctions légitimes devaient être arrachées à une autorité qui revendiquait une prééminence au-dessus de la société elle-même, et rendues aux serviteurs responsables de la société¹.

Castoriadis pense aussi que le rapport de la société civile à l'État ne doit pas être un rapport de dépendance. Il pense aussi que l'État est la conséquence d'une structuration pathologique des rapports sociaux, et que sa transformation radicale devrait déboucher sur la disparition de l'État et la libération des potentialités de la société civile – qui perd d'ailleurs sa qualité de « société civile », cette notion n'ayant de sens qu'opposée à celle d'« État ». À l'époque de *Socialisme ou Barbarie*, le dépérissement de l'État prend chez Castoriadis la forme d'une réflexion, comme nous l'avons vu, sur la forme que pourrait prendre l'ancrage de la vie démocratique sur les lieux réels de socialisation. Si Marx ne s'est pas efforcé de détailler les formes que peut prendre la socialisation de la politique, il demeure que sa critique de la politique visait entièrement, comme chez Castoriadis, l'abolition d'une vie politique « en dehors » de la société. Dans *La Question juive*, Marx écrivait clairement que l'« émancipation politique », qu'il comprend comme une extension de l'attribution des droits politique par l'intermédiaire de l'autonomisation de l'État et de la sphère politique issue des révolutions bourgeoises, doit être succédée par « l'émancipation humaine », qui est abolition de l'État et de la sphère politique comme telle par l'intermédiaire de la rationalisation des rapports sociaux².

Il existe cependant une nuance importante entre Castoriadis et Marx au sujet du statut de l'activité politique dans une société sans État. Marx, qui a identifié malgré tout la politique à l'étatique, voit dans l'abolition de l'État celle de toute politique. Engels, qui prétendait

¹ Karl Marx, *La Guerre civile en France, 1871*, Paris, Éditions Sociales, 1953, p. 43.

² Karl Marx, « À propos de la question juive », in *Œuvres . Philosophie.*, trad. Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1982, (« Bibliothèque de la Pléiade »).

expliciter la théorie marxienne de l'État et de la politique, soulignait bien que la société communiste était une société *non politique*, dans le sens où l'abolition des antagonismes au niveau de la production rendrait inutile la régulation des conflits sociaux par l'intermédiaire d'une institution comme l'État. On connaît cette phrase célèbre d'Engels : « le gouvernement des personnes fera place à l'administration et à la direction de la production¹. » La perspective est tout à fait différente chez Castoriadis, puisqu'il soutient, au contraire, que l'abolition de l'État coïncide avec l'essor d'une « vraie » politique, c'est-à-dire une politique qui ne serait pas hétérorégulation des rapports sociaux par un groupe restreint de décideurs, mais concertation collective sur les fins et les moyens de la vie en commun. En un sens, on peut dire que Castoriadis fait jouer une définition « arendtienne » de la politique émancipée (la faculté de produire ensemble un monde commun), contre sa définition marxienne, qui pose la politique comme essentiellement conflictuelle et ayant sa source dans une organisation irrationnelle de la société². Quoi qu'il en soit, un des problèmes inévitables auquel il devra répondre est de penser de manière satisfaisante l'unification et la totalisation institutionnelle de la société autonome en dehors de l'institution étatique.

2.3. De la critique de la structure technologique du travail au schème critique de l'universalisation de la technique : vers une redéfinition du concept de politique

Le troisième axe autour duquel s'articule la redéfinition autogestionnaire du socialisme par Castoriadis est une critique de la technique. Elle nous importe particulièrement, car elle pose les jalons d'un des aspects centraux du concept castoriadien de politique, à savoir son antitechnicisme, non dans le sens où il s'agirait d'agir systématiquement contre le progrès technique, mais dans celui où il s'agit de désidentifier la modalité technique de l'action de celle proprement politique.

La première apparition explicite de ce thème critique se situe dans une sous-section du second volet « Sur le contenu du socialisme » intitulée « Le socialisme, c'est la transformation du travail ». À cette époque, la critique castoriadienne de la technique ne concerne presque

¹ Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique ; Ludwig Feuerbach et l'aboutissement de la philosophie classique allemande*, Montreuil-sous-Bois, Éditions Science marxiste, 2014, p. 85.

² Ceci ne veut pas dire que Castoriadis lisait Arendt à cette époque. François Dosse nous informe qu'Arendt n'était pas lue, voire pas connue, par l'ensemble des membres de Socialisme ou Barbarie dans les années 1950. La classification que l'on propose parfois de Castoriadis ou de Lefort comme intellectuels de la « gauche antitotalitaire » ne doit pas être rapportée à une lecture ou à une appropriation des thèses arendtiennes. François Dosse, *Castoriadis : une vie*, op. cit., p. 104-105.

exclusivement que les rapports entre technique et travail dans la société capitaliste ainsi que leur transformation dans la société socialiste. L'argument de Castoriadis est que la forme que prend le travail dans la société capitaliste est inséparable d'un rapport spécifiquement capitaliste à la technique : le capitalisme va de pair avec la création d'un système complexe de techniques, la technologie capitaliste, auquel le travail (en tant qu'activité), tant dans sa forme que dans ses fins, est soumis¹.

Mais, dans ce texte, Castoriadis va aussi au-delà de la simple critique de la « structure technologique » du travail dans la société capitaliste. Il inaugure un nouveau schème critique qui traversera toute son œuvre et qui servira de pivot à sa critique de la philosophie marxienne de l'histoire ainsi qu'à l'élaboration de ses concepts ultérieurs de « praxis » et de « politique ». Au regard de l'élaboration ultérieure de ce schème critique, la « structure technologique » du travail n'est que l'effet d'un phénomène plus large de diffusion universelle d'une rationalité technicienne. Rompre avec le capitalisme, nécessite de relativiser la rationalité technique et de n'y voir qu'une modalité de l'action. Dans ce texte, Castoriadis n'explicite ni n'étend encore ce schème critique à l'ensemble de l'œuvre de Marx ; il ne fait que suggérer qu'il existe chez Marx une adhésion non critique à certains aspects du capitalisme, notamment sa technologie. C'est cette transition, dans ce court passage de « Sur le contenu du socialisme », de la critique de la structure technologique du travail à l'énonciation du schème critique de l'universalisation de la technique que nous aimerions commenter désormais.

2.3.1. La technologie du capitalisme et le travail

Pour Castoriadis, il existe un rapport étroit entre la technique et le capitalisme, et ce rapport a des impacts importants sur le travail. À l'époque où Castoriadis écrit ce texte, la critique du capitalisme sous l'angle de la critique de la technique a déjà une histoire honorable. Hegel remarquait déjà que l'autonomisation de la sphère de la société civile va de pair avec l'asservissement du travail à la rationalité technique. Marx, dans les *Manuscrits de 1844*, relie étroitement l'aliénation du travail à sa soumission à l'univers machinique que crée le capitalisme. Quant à Weber, il s'inquiétait, certes assez discrètement, des conséquences de l'universalisation de la rationalité instrumentale dans les dernières pages de *L'Éthique*

¹ Sur la critique de la technique capitaliste chez Castoriadis, on peut lire Sarah Vitale, « Castoriadis, Marx, and the Critique of Productivism », *Telos*, n. 174, 2016, p. 129-148.

protestante et l'esprit du capitalisme, et l'on sait par ailleurs quel accueil sera réservé à cette problématique wébérienne dans sa postérité francfortoise. Plus largement, toutes les critiques d'inspiration romantique du capitalisme et de la modernité mettent en avant l'enlaidissement et la déshumanisation du monde par les progrès de la technique. Les intellectuels n'ont pas le monopole de la critique de la technique, les premières luttes concrètes contre le capitalisme s'étant déployées sous le signe d'une critique des techniques et de l'automatisation du travail (le luddisme). La critique du capitalisme du point de vue d'une critique de la technique n'est donc pas une innovation castoriadienne, loin de là¹.

L'intérêt de ce texte ne réside donc pas tant dans l'identification d'un rapport entre technique, capitalisme et travail que dans la double thèse selon laquelle, d'une part, il existe une technologie propre au capitalisme et, d'autre part, que la spécificité de cette technologie doit être rapportée au *sens* du projet capitaliste. Pour Castoriadis, il faut penser le rapport du capitalisme à la technique à partir des fins du capitalisme, qui seraient « la tentative d'éliminer [...] l'homme dans la production » et l'augmentation du profit en vue de son réinvestissement. Castoriadis ancre son argumentaire sur une dissociation conceptuelle entre technique et technologie : si la technique est une modalité inéliminable de l'action, il existe des systèmes technologiques historiquement déterminés qui sont le produit d'un processus de sélection social-historique des techniques disponibles. La distinction que l'on fait souvent entre moyens et finalités de l'action est absurde ; on ne peut pas séparer les fins de l'action des moyens qui permettent de les réaliser. La technologie du capitalisme n'est pas une technique « neutre » que l'on pourrait utiliser à d'autres fins : elle est le moyen organique des fins que se proposent de réaliser les individus capitalistes.

À partir du moment, en effet, où le développement de la science et de la technique permet un choix entre plusieurs procédés possibles, une société choisira infailliblement les procédés qui ont pour elle un sens, qui sont « rationnels » dans le cadre de sa logique de classe. Mais la « rationalité » d'une société d'exploitation n'est pas la rationalité d'une

¹ Nous n'aurons pas l'occasion dans ce contexte de cerner les rapports qu'entretenait Castoriadis avec un autre critique éminent de la technique à la même époque, Jacques Ellul. Nous savons que Castoriadis a lu *La technique, ou l'enjeu du siècle*, paru en 1954, avant de rédiger ses textes sur le contenu du socialisme, et qu'Ellul était admiratif de Castoriadis. Cf. Patrick Marcolini, « Castoriadis et Ellul : quelle technique pour le projet d'autonomie ? », *Cahiers Castoriadis*, vol. 7, 2012, p. 123-144. Ce n'est pas pour rien que la gauche décroissante française voit en Castoriadis, au même titre qu'Ellul, un de ses précurseurs. On pourra se rapporter à la préface de Serge Latouche dans son anthologie de textes de Castoriadis : Serge Latouche, *Cornelius Castoriadis ou l'autonomie radicale*, Éditions le passager clandestin, Neuilly-en-Champagne, 2014.

société socialiste. La modification consciente de la technologie sera la tâche centrale d'une société de travailleurs libres¹.

Une société qui se proposerait de réaliser une solidarité universelle et le libre développement des facultés humaines ne peut pas, en d'autres termes, faire reposer son système de production sur une « technologie héritée » dont le principe est la segmentation d'une tâche complexe et créative en une série de gestes mécaniques et répétitifs, comme c'est le cas dans l'organisation taylorienne du travail. Le libre développement des facultés humaines nécessite un autre système technologique, un autre *milieu* où l'individu peut exprimer ses facultés. Ce nouveau milieu de travail, il ne revient pas à de nouveaux spécialistes (de nos jours, les « ergonomes ») de le créer ; ce sont les travailleurs eux-mêmes, sur la base de leurs besoins et de leurs aspirations, qui le créeront. L'autogestion ouvrière n'est donc pas seulement gestion par les ouvriers des processus de production, mais aussi transformation de la forme, des fins, des moyens et du contenu du travail. Derrière cette idée se trouve celle d'une inversion du rapport entre technique et politique, puisqu'il s'agit de *politiser le progrès technique*, c'est-à-dire de soumettre le progrès technique à l'opinion de ceux à qui il s'applique. On retrouve de nouveau à l'œuvre chez Castoriadis la structure conceptuelle de l'aliénation, et le sens général de sa critique de la technique restera toujours le même : la technique est un système autonomisé qu'il faut se réapproprier politiquement.

En critiquant la thèse selon laquelle les moyens sont indifférents aux fins qu'ils doivent réaliser, Castoriadis s'attaque aussi à une thèse alors communément admise parmi les intellectuels marxistes de son temps et qui trouve son origine chez Marx². L'auteur du *Capital* n'a en effet jamais pensé qu'il puisse exister une solution de continuité entre la technique capitaliste et celle qui sera utilisée dans la société socialiste. Dans le *Manifeste*, Marx et Engels

¹ Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, II », *op. cit.*, p. 70.

² Au-delà de la critique de la structure technologique du travail sous le capitalisme, la thèse selon laquelle il existe une codétermination dialectique entre moyens et fins de l'action est d'une importance cruciale dans l'œuvre de Castoriadis. De manière générale, elle récuse un des présupposés centraux sur lequel se fonde le développement des approches positivistes du social : affirmer la codétermination dialectique des moyens et fins de l'action, c'est en effet récuser la distinction entre faits et valeurs. Pour Castoriadis, toute institution doit être resituée dans la totalité sociale dans laquelle elle se trouve, et l'on ne saurait comprendre cette totalité sans aucune référence aux valeurs que l'on y trouve. Castoriadis affinera cette thèse en proposant ultérieurement sa théorie de l'institution imaginaire de la société. Il dira alors que toute institution est à rapporter à l'imaginaire de la société dans lequel elle se trouve, et il fera de la technologie capitaliste une institution issue de l'imaginaire de la maîtrise rationnelle du capitalisme. Cette thèse a aussi des implications pratiques importantes. Si en effet on ne peut dissocier moyens et fins de l'action, on ne saurait énoncer un programme politique en contradiction avec les fins qu'il doit réaliser. L'abandon par Castoriadis de la thèse de la « dictature du prolétariat » trouve ici une de ses origines.

soutiennent clairement que le socialisme est mise en commun des moyens de production par et pour le travail au terme d'un processus historique de concentration des capitaux. Si cette mise en commun doit permettre la prospérité et la liberté de tous les travailleurs, il n'est à aucun moment question de remettre en question la « forme et le contenu » du travail. Lénine, suivant Marx sur ce point, pourra écrire cette phrase restée célèbre : « Le communisme, c'est le pouvoir des Soviets plus l'électrification de tout le pays¹. »

2.3.2. *Le schème critique de l'universalisation de la technique, Marx et le marxisme*

À bien des égards, la critique que Castoriadis propose de la technologie capitaliste fait penser à celle que propose Marx dans les *Manuscrits de 1844*. Tout comme le jeune Marx, Castoriadis soutient que la technique capitaliste est une cause de l'aliénation du travail. Tout comme le jeune Marx également (ce qui est moins le cas du Marx de la maturité), il soutient que l'émancipation humaine doit passer par une inversion du rapport de la technique au travail. Mais plutôt que d'insister sur la continuité de ses thèses avec celles du jeune Marx, Castoriadis profite de sa critique de la technique pour critiquer Marx. Si Castoriadis l'avait déjà critiqué, cette nouvelle critique se distingue des précédentes par sa radicalité. Il ne se contente plus de dire que la théorie économique marxienne est exposée à des inconséquences empiriques ou factuelles ; il soutient désormais qu'il existe un problème au niveau de la signification générale de la philosophie marxienne, et que ce problème tient au rapport ambivalent de Marx à certains éléments du capitalisme, notamment sa technique. (Il faudra néanmoins attendre des textes ultérieurs pour que cette critique se consolide, notamment « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne ».) En passant d'une critique de la technique capitaliste à cette nouvelle critique, Castoriadis jette ainsi les bases d'un schème critique que l'on retrouvera dans toute son œuvre et que nous pouvons appeler « le schème critique de l'universalisation de la technique ». Lutter contre le capitalisme, c'est aussi lutter contre la diffusion discrète mais universelle de la rationalité technique, y compris chez ceux qui se prétendent être des critiques du capitalisme. Il conviendra donc, d'une part, de désidentifier raison pratique et raison technique et, d'autre part, d'élucider une modalité de la raison pratique visant la liberté

¹ Phrase prononcée à l'occasion d'une conférence en 1920 devant un parterre de délégués. Cette conférence a été reprise sous la forme d'une brochure intitulée « Notre situation extérieure et intérieure et les tâches du parti ». On pourra en retrouver une version numérique sur : <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1920/11/vil19201121.htm> [Consulté le 07 juillet 2016].

qui serait différente de la rationalité technique. Ce travail sera accompli plus tard, notamment à partir de « Marxisme et théorie révolutionnaire ». Dans ce texte de 1957, Castoriadis prend comme point de départ la célèbre distinction du « règne de la nécessité » et du « règne de la liberté » que l'on trouve dans le troisième volume du *Capital*. Marx écrivait en effet dans ce volume posthume que la société socialiste permettra pour la première fois dans l'humanité d'édifier le « règne de la liberté » sur « le règne de la nécessité ». Marx voulait dire que la rationalisation de l'économie par la mise en commun des moyens de production permettra de réduire considérablement le temps de travail, donc aux travailleurs de jouir d'un temps libre en dehors de la production.

Le règne de la liberté ne commence en effet que lorsqu'il n'existe plus d'obligation de travail imposée par la misère ou les buts extérieurs ; il se trouve donc par la nature des choses en dehors de la sphère de la production matérielle proprement dite [...]. Dans cet état de choses, la liberté consiste uniquement en ceci : l'homme social, les producteurs associés, règlent de façon rationnelle leurs échanges avec la nature et les soumettent à leur contrôle collectif, au lieu de se laisser aveuglément dominer par eux ; et ils accomplissent ces échanges avec le moins d'efforts possibles, et dans les conditions les plus dignes et les plus adéquates à leur nature humaine. Mais la nécessité n'en subsiste pas moins. Et le règne de la liberté ne peut s'édifier que sur ce règne de la nécessité. La réduction de la journée de travail est la condition fondamentale¹.

On le voit à l'appui de cette citation, Marx ne considérait pas que l'organisation scientifique du travail était en soi irrationnelle. Il pensait au contraire qu'elle est compatible avec le socialisme à condition que la dignité humaine soit respectée. Il pensait plutôt qu'il fallait rationaliser la rationalité capitaliste, c'est-à-dire la rendre plus rationnelle et efficiente qu'elle ne l'était déjà afin de réaliser la justice sociale. C'est la rationalisation de la production permise par la mise en commun des moyens de production qui rend possible la réduction de la journée de travail, donc d'établir un « règne de la liberté » sur le « règne de la nécessité ». Ce que reproche alors Castoriadis à Marx est de ne pas avoir mis en question la forme de la production capitaliste comme telle :

Le problème est de faire de tout le temps un temps de liberté, et de permettre à la liberté concrète de s'incarner dans l'activité créatrice. Le problème est de mettre la poésie dans le travail. (Poésie signifie très exactement création.) La production n'est pas le négatif qu'il s'agit de limiter le plus possible pour que l'homme puisse se réaliser dans les « loisirs ». L'instauration de l'autonomie, c'est aussi – c'est en premier lieu l'instauration de l'autonomie dans le travail².

¹ Marx, cité par Castoriadis : Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, II », *op. cit.*, p. 73.

² *Ibidem*, p. 74.

La critique marxienne du travail est insuffisante en raison d'une croyance implicite en la rationalité supérieure de l'organisation scientifique du travail par rapport aux formes traditionnelles de production. De ce point de vue, le communisme ne serait qu'une forme plus rationnelle de capitalisme.

Nous venons de commenter comment s'opère dans l'œuvre de Castoriadis le passage d'une critique de la structure technologique du travail sous le capitalisme à la formation d'un schème critique, qui est celui d'une critique de l'universalisation d'une pensée technicienne. Ce schème critique va prendre une place croissante dans l'œuvre de Castoriadis et se ramifiera dans de multiples directions. Son premier domaine d'application sera l'œuvre même de Marx, dont nous venons de voir un premier avatar. Peu à peu, Castoriadis va se forger l'image d'un Marx contradictoire chez qui un authentique révolutionnaire et un capitaliste cohabitent. Il soutiendra que la philosophie marxienne de l'histoire, qui est censée expliciter les conditions objectives qui rendent possible le passage du capitalisme au socialisme, est grevée par une composante technicienne. Le second champ d'application majeur de sa critique de la technique se situe au niveau de la conceptualisation d'une modalité non technique de l'agir pratique. Il s'agit alors de ses développements autour de la notion de *praxis*, puis, plus tardivement, de son concept de politique. C'est en effet directement contre la technicisation de la pratique, comme nous le verrons dans le chapitre V, que s'élabore son concept de politique, concept d'action rationnelle étroitement articulé à son institutionnalisme, puisqu'il s'agit pour Castoriadis de penser l'autonomie en termes de création politique d'une effectivité institutionnelle autonome. Nous examinerons cette question dans les deux chapitres ultérieurs. En attendant, nous allons étudier la manière dont Castoriadis repense, avec et contre Marx, les *conditions* de l'agir pratique. Il s'agit donc d'exposer la genèse de la théorie de l'institution imaginaire de la société, et, plus largement, de son pluralisme poïétique.

3. Conditions de l'action. Critique de la théorie marxienne des contradictions du capitalisme

La confrontation avec Marx et les marxistes à l'époque de *Socialisme ou Barbarie* se déploie le long d'un deuxième axe, celui de la modélisation des conditions de l'action. Il s'agit là-aussi de développements cardinaux, car Castoriadis cherche déjà à réarticuler l'action à une conceptualisation poïétique de ses conditions. À ce titre, ces développements préparent certains aspects de son pluralisme poïétique et de sa théorie de l'institution imaginaire de la

société. La première étape dans cette reconceptualisation poïétique des conditions de l'action, destinée à être dépassée, est une critique de la théorie marxienne des contradictions du capitalisme, qui se prolonge dans une critique de sa philosophie de l'histoire.

Dans la tradition marxienne, c'est là une de ses spécificités, la réalisation du socialisme est pensée à la lumière d'une théorie des crises et des contradictions du capitalisme : le capitalisme est une société contradictoire, et c'est le jeu interne de ses contradictions qui permet son dépassement. À cette époque, Castoriadis souscrit pleinement à cet aspect de la raison pratique marxienne, mais considère que Marx a mal identifié les contradictions réelles du capitalisme. Selon lui, la contradiction du capitalisme n'est pas celle entre le développement des forces productives et les rapports capitalistes de production, mais une contradiction à l'intérieur même de l'organisation du travail. Affinant cette critique, Castoriadis considère que cette erreur n'est pas fortuite, mais tient à la philosophie de l'histoire lui étant sous-jacente. Si Marx a mal identifié les contradictions du capitalisme, c'est parce qu'il aurait déployé sa réflexion économique et politique dans un cadre philosophique déterministe et naturaliste marqué par son héritage philosophique hégélien et les avancées contemporaines des sciences positives. Contre la philosophie marxienne de l'histoire, il convient de restituer le caractère créateur et imprévisible de la lutte des classes – ce qu'aurait voulu faire Marx, mais sans y parvenir. C'est dans le cadre de cette critique du « nomologisme » marxien que Castoriadis va en venir à thématiser explicitement la notion de création comme création *ex nihilo*. Au terme de cette trajectoire critique, Castoriadis réarticulera raison pratique et création, ce qui l'amènera à formuler sa théorie de l'institution imaginaire de la société. Étudier les impacts de cette nouvelle théorie sur la conceptualisation de la raison pratique sera l'objet du dernier chapitre. En attendant, nous aimerions exposer à notre lecteur la genèse critique de la notion de création dans l'œuvre de Castoriadis.

3.1. Marx, l'oubli de la lutte des classes dans *Le Capital* et ses conséquences politiques

Le retour critique sur la philosophie marxienne de l'histoire prend dans un premier temps la forme d'une réflexion sur l'actualité de la théorie économique marxienne¹. Castoriadis

¹ On trouvera une synthèse intéressante des excursions de Castoriadis dans la théorie économique chez Jean Vogel, « Les dynamiques du capitalisme chez Castoriadis », in *Autonomie ou barbarie : la démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, éd. Éric Fabri, Manuel Cervera-Marzal, Neuvy-en-Champagne, Le passager clandestin, 2015.

montre tout d'abord que la théorie économique marxienne souffre d'un déficit explicatif : elle ne nous permet pas de comprendre l'évolution historique du capitalisme. Ce déficit doit être rattaché à l'intention théorique de Marx dans *Le Capital*, à savoir celle qui consiste à dégager des « lois » du capitalisme, oubliant ainsi le rôle du prolétariat dans la détermination des formes du capitalisme. C'est sur la base de cette critique que Castoriadis cherche à proposer une nouvelle philosophie de l'histoire centrée sur la notion de création. En attendant, il substitue la théorie marxienne des contradictions du capitalisme par sa propre théorie.

3.1.1. Le caractère contradictoire du capitalisme selon Marx

Il faut, pour comprendre les critiques de Castoriadis à l'encontre de Marx, retourner rapidement à la manière dont Marx se représentait le caractère contradictoire du capitalisme.

Dans le cadre de la théorie de la valeur-travail, héritée notamment de Ricardo, Marx soutient que la valeur d'échange d'une marchandise est déterminée par le temps abstrait nécessaire à sa production¹. Dans le référentiel de la théorie de la valeur-travail, le salaire est le prix payé par celui qui achète cette marchandise particulière, la force de travail (particulière, car étant la seule selon Marx à pouvoir créer de la valeur). La valeur de cette marchandise est déterminée selon Marx, comme toute marchandise, par le temps abstrait nécessaire à sa production, ce qui inclut un « facteur physique » et un « facteur historique et social² ». Or, pour Marx, il existe dans l'organisation capitaliste des rapports de production une différence entre le prix payé par le capitaliste en vue de l'usage de la force de travail et l'ensemble de la valeur que cette même force de travail peut produire à l'occasion de sa dépense. La différence entre le produit réel de l'heure de travail et le salaire, différence entre la valeur produite dans une heure travaillée et la valeur investie nécessaire à la production, est ce que Marx appelle le « taux d'exploitation ». La « plus-value », quant à elle, est cette part de la valeur produite lors de la dépense de la force de travail, mais que le capitaliste s'approprie et qui est la source de profit par sa mise en circulation sur le marché³. « Le taux de la plus-value est donc l'expression exacte du degré d'exploitation de la force de travail par le capital ou du travailleur par le

¹ Karl Marx, « Le Capital », in *Œuvres . Économie I.*, trad. Maximilien Rubel et Joseph Roy, Paris, Gallimard, 1963, (« Bibliothèque de la Pléiade »), p. 566.

² *Ibidem*, chap. VI.

³ *Ibidem*.

capitaliste¹. » Marx articule cette théorie de l'exploitation à une modélisation de la dynamique du capital, qui est essentiellement une modélisation évolutive de sa composition. C'est à ce niveau que se situe le caractère contradictoire du capitalisme. Pour Marx, en effet, le taux d'exploitation ne peut que croître, et cette croissance inéluctable est liée à des facteurs économiques objectifs : c'est le besoin du capitaliste d'augmenter sa productivité afin de rester compétitif sur le marché, notamment par l'innovation technique et la concentration des capitaux (« l'augmentation relative de la plus-value », distincte de son augmentation « absolue », qui est simplement l'augmentation du temps de travail non payé), qui l'amènent à diminuer dans la composition de son capital le capital variable (dont le salaire), donc la source réelle de la valeur. Pour Marx, la contradiction du capitalisme est celle entre, d'une part, la nécessité pour le capitaliste de modifier la composition organique de son capital en faveur du capital fixe et au détriment du capital variable et, d'autre part, l'origine réelle de la valeur qui est le travail humain : la diminution progressive du capital variable au profit du capital fixe aboutit à ce que Marx appelle « la baisse tendancielle du taux de profit », c'est-à-dire l'incapacité croissante du capitaliste à dégager des profits, à quoi s'ajoute la paupérisation des masses ouvrières du fait de la machinisation des processus productifs. Pour Marx, il est possible de prévoir au terme de ce processus la réappropriation des forces productives par des masses affamées, donc le passage du capitalisme au socialisme².

3.1.2. Falsification empirique de la théorie marxienne

Pour Castoriadis, l'évolution contemporaine du capitalisme montre que cette théorie est fautive et qu'il faut, par conséquent, reconsidérer la théorie marxienne des crises. Ce que nous observerions, de la seconde moitié du XIX^e siècle à la seconde moitié du XX^e siècle, n'est ni la « hausse du taux d'exploitation », ni la « baisse tendancielle du taux de profit », mais bien le contraire. La machinisation des processus productifs et la concentration du capital, ce que Castoriadis reconnaît être une tendance réelle de l'histoire du capitalisme, ne débouchent pas pour autant sur la paupérisation des masses ouvrières comme Marx le prévoyait. Au contraire, le niveau de vie des ouvriers a augmenté et certaines revendications historiques du mouvement

¹ Marx, cité dans : Cornelius Castoriadis, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », *op. cit.*, p. 430.

² Karl Marx, « Le Capital », *op. cit.*, chap. XXV. Mais aussi Karl Marx, « Matériaux pour le deuxième volume du Capital », in *Œuvres de Karl Marx. Économie II*, éd. Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1968, (« Bibliothèque de la Pléiade »), [p. 1000-1014].

ouvrier ont été satisfaites. L'augmentation des salaires serait même une nécessité du développement d'une économie capitaliste, puisqu'à la hausse de la productivité permise par l'innovation technique doit correspondre la hausse de la consommation¹. La théorie économique de Marx souffre donc d'un déficit explicatif ; selon ses propres critères de scientificité, c'est-à-dire la description des mécanismes du capitalisme et la prévision de son évolution, la théorie est falsifiée. En outre, la théorie économique marxienne ne permet pas d'expliquer d'autres caractéristiques du capitalisme moderne, notamment sa capacité inégale à réguler les crises (nous sommes bien avant « la crise du pétrole » de 1973), la diminution du chômage, et l'intégration des syndicats à la bureaucratie capitaliste.

3.1.3. La réification théorique du prolétariat, origine de la falsification de la théorie marxienne des contradictions et de la bureaucratie révolutionnaire

Comment expliquer ce déficit explicatif de la théorie économique marxienne ? Pour Castoriadis, cette erreur proviendrait du fait que Marx aurait « oublié » la lutte des classes dans le *Capital*, du moins ne lui aurait pas donné toute la place qu'elle mérite². La hausse du taux

¹ « Nous avons montré plus haut qu'il n'y a pas de "loi" d'augmentation du taux de l'exploitation, et qu'au contraire, ce qui correspond aux nécessités de l'économie capitaliste, c'est la constance à long terme de ce taux d'exploitation. On a également montré ailleurs [sur la dynamique du capitalisme] que la "loi de la baisse tendancielle du taux de profit" était inconsistante et par ailleurs dépourvue de toute signification. Enfin, l'élévation incontestable de la composition organique du capital – le fait que le même nombre d'ouvriers manipule une quantité toujours croissante de machines, matières premières, etc. –, d'une importance fondamentale pour l'évolution de la production et de l'économie à d'autres égards, n'a pas eu du tout le résultat que Marx lui attribuait, c'est-à-dire la croissance à long terme du chômage ou de l'armée industrielle de réserve. Ici encore, comme dans la question des crises, un problème relatif a été érigé en contradiction absolue. L'expulsion des ouvriers par les machines dans un secteur conduira ou non à un accroissement durable du chômage suivant que certaines conditions existent ou non : parmi celles-ci les plus importantes sont l'emploi primaire et secondaire créé par la construction des nouvelles machines, et surtout le rythme de l'accumulation dans les autres secteurs de l'économie. Or ces conditions dépendent de multiples facteurs, parmi lesquels un rôle décisif est joué par le taux d'exploitation qui, comme on l'a déjà dit, dépend essentiellement de la lutte de classe. Il se trouve ainsi que la lutte ouvrière pour l'augmentation des salaires a contribué indirectement (et de façon non intentionnelle) à limiter l'importance du chômage technologique. » Cornelius Castoriadis, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », *op. cit.*, p. 445-446.

² Notre propos n'est pas de rendre justice à Marx, mais de rendre compte de la genèse critique du concept castoriadien de raison pratique dans son propre cadre polémique. Il demeure que nous ne pouvons pas manquer de souligner, suivant en cela les critiques d'Isabelle Garo et de Daniel Bensaïd (*cf.* Daniel Bensaïd, « Politiques de Castoriadis », in *Cornelius Castoriadis : réinventer l'autonomie*, éd. Blaise Bachofen, Nicolas Poirier, Sion Elbaz, Paris, Éd. du Sandre, 2008, p. 255-272. Isabelle Garo, « Imagination et invention de Castoriadis à Marx », in *Marx et l'invention historique*, Paris, Syllepse, 2011, p. 11-45), que Castoriadis règle bien vite son compte à Marx, et propose une lecture de l'auteur du *Capital* pour le moins surprenante... L'affirmation de Castoriadis selon laquelle Marx ne laisse aucune place à la lutte des classes dans l'histoire du capitalisme dans le *Capital* est en effet le résultat d'une lecture très sélective de Marx. Il en va de même pour son affirmation selon laquelle Marx est « rationaliste objectiviste » et qu'il a transposé un modèle « naturaliste » de la rationalité dans l'étude des faits sociaux et historiques. Par exemple, le dixième chapitre du *Capital* portant sur la journée de travail est en partie consacré aux différents aspects de la lutte pour la réduction du temps de travail, donc au rôle du

d'exploitation et la paupérisation des masses ouvrières seraient un fait réel si le prolétariat ne s'était pas systématiquement opposé à son exploitation. L'histoire du mouvement ouvrier montre au contraire qu'il s'est organisé, de telle sorte qu'il est parvenu à améliorer ses conditions d'existence. Il faut comprendre, selon Castoriadis, les tendances actuelles du capitalisme bureaucratique comme une conséquence de la lutte des classes, c'est-à-dire comme un compromis instable entre les revendications ouvrières et le patronat.

Il faut dire tout de suite que cette conception [celle de Marx qui fait de la hausse du taux d'exploitation une nécessité historique] équivaut à traiter dans la théorie les ouvriers comme le capitalisme voudrait mais ne peut pas les traiter dans la pratique de la production – à savoir comme des *objets* purs et simples. Elle équivaut à dire que la force de travail est *intégralement* marchandise, au même titre qu'un animal, un combustible ou un minéral. [...]

Encore une fois, que ce soit là la tendance du capitalisme, c'est certain. Mais [...] cette tendance ne peut jamais prévaloir intégralement – et si jamais elle le faisait, le capitalisme s'écroulerait aussitôt. Le capitalisme ne peut pas exister sans le prolétariat, et le prolétariat ne serait pas prolétariat s'il ne luttait constamment pour modifier ses conditions d'existence, aussi bien son sort dans la production que son « niveau de vie ». La production, loin d'être intégralement dominée par la volonté du capitaliste d'augmenter indéfiniment le rendement du travail, est tout autant déterminée par la résistance individuelle et collective des ouvriers à cette augmentation. L'extraction de la « valeur d'usage de la force de travail » n'est pas une opération technique, mais un processus de lutte acharnée, dans lequel les capitalistes se retrouvent perdants pour ainsi dire une fois sur deux. La même chose vaut pour le niveau de vie, c'est-à-dire le niveau du salaire réel. Dès ses origines, la classe ouvrière s'est battue pour réduire la durée du travail et pour élever le niveau du salaire réel, et c'est cette lutte qui a déterminé l'évolution de ce niveau.

prolétariat dans la forme même de la production capitaliste. Marx est à cette occasion très soucieux de montrer que l'action du prolétariat a des impacts concrets sur différents aspects de l'organisation capitaliste du travail, aussi bien dans ses aspects les plus concrets que dans ses aspects juridiques ; il n'est tout simplement pas vrai, contrairement à ce que dit Castoriadis, que le prolétariat apparaît dans le *Capital* comme « réifié ». Il est au contraire, et à de nombreuses reprises, décrit comme un agent déterminant pour l'évolution historique du capitalisme. Cf. Karl Marx, « Le Capital », *op. cit.*, p. 790-791. Cette affirmation de Castoriadis fait aussi abstraction de tous les écrits historiques de Marx dans lesquels il expose des cas historiques où l'action du prolétariat a eu des impacts sur l'histoire du capitalisme, sans chercher à la déduire de « lois » du fonctionnement de l'économie capitaliste. Castoriadis répondrait qu'invoquer des citations ou ouvrages de ce type ne change rien à la signification générale du projet théorique du *Capital*, qui reste d'exposer les lois régissant l'évolution du capitalisme en vue de justifier scientifiquement un projet politique socialiste. Il pourrait aussi convoquer à son tour des citations où Marx revendique lui-même l'inscription de son projet scientifique dans une conception naturaliste de la rationalité. Castoriadis ne manque pas d'ailleurs d'évoquer lorsqu'il en a besoin (Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 84, note 49) ce passage de la postface à la seconde édition allemande du *Capital* où Marx loue en effet l'interprétation naturaliste qui a été faite de son œuvre par un des critiques du *Messenger européen* de Saint-Petersbourg (Karl Marx, « Le Capital », *op. cit.*, p. 556 *sq.*). Pour résoudre ce problème d'interprétation de la pensée marxienne, qui est aussi un problème de pratique du marxisme, il faut retourner à l'usage que Marx fait de la notion de « loi ». Contre Castoriadis, qui considère que Marx a pensé le concept de « loi » à la manière des sciences de la nature, il faut dire que pour Marx les « lois » ne sont pas tant des régularités transhistoriques qui s'appliquent universellement aux objets naturels, mais des produits historiques des interactions sociales. Les « lois » du capitalisme ne sont des « nécessités » que sur un fond de liberté, qui est, d'après Marx lui-même, la lutte des classes.

S'il est plus ou moins vrai que, pour l'ouvrier individuel à un instant donné, le niveau de son salaire se présente comme une donnée objective indépendante de son action, il est entièrement faux de dire que le niveau des salaires sur une période donnée est indépendant de l'action de la classe ouvrière. Ni le travail effectif à fournir pendant une heure de travail, ni le salaire reçu en échange ne peuvent être déterminé par aucune espèce de loi, règle, norme ou calculs « objectifs ». S'ils pouvaient l'être, le capitalisme serait un système rationnel ou tout au moins rationalisable, et toute discussion sur le socialisme serait vaine¹.

Pour Castoriadis, la falsification de la théorie économique marxienne doit être reliée à une intention théorique plus profonde, qui grève dans ses fondements mêmes l'entreprise théorique du *Capital* : Marx a voulu dégager des « lois » de l'histoire, a voulu objectiver et naturaliser un domaine de l'activité humaine qui ne peut pas se prêter à une telle opération du fait du caractère indéterminé et imprévisible de la lutte des classes. À la naturalisation de l'économie politique correspond la réification théorique du prolétariat. C'est en cela que la théorie critique du capitalisme par Marx reproduirait des traits fondamentaux de ce qu'il voulait pourtant critiquer dans ses fondements.

Pour cela [pour que l'économie se fasse science] il faut que son *objet* soit formé par des *objets* ; et c'est en effet comme de purs et simples objets qu'ouvriers et capitalistes apparaissent dans *Le Capital*. Ils n'y sont que les instruments aveugles et inconscients réalisant par leurs actes ce que les « lois économiques » imposent. Si l'économie doit devenir une mécanique de la société, il faut qu'elle ait affaire à des phénomènes régis par des lois « objectives », indépendante de l'action des hommes et des classes. On aboutit ainsi à cet énorme paradoxe : Marx, qui a découvert la lutte des classes, écrit un ouvrage monumental analysant le développement du capitalisme, ouvrage d'où la lutte des classes est totalement absente. [...]

Cette vue de l'histoire traduit l'influence qu'a exercée sur Marx l'idéologie capitaliste ; car ces postulats et cette méthode, dans ce qu'ils ont de plus profond, expriment l'essence de la vision capitaliste de l'homme².

Lors de sa critique de l'économie politique Marx est donc allé à rebours de l'intention révolutionnaire et pratique qui la justifiait initialement. Il a non seulement construit une image du prolétariat « réifié », mais il a aussi restauré le rapport hérité de la théorie à la pratique, qu'il avait pourtant cherché à renverser dans ses œuvres de jeunesse. Aussi l'objectivation sur le plan de la connaissance de « lois » du capitalisme conduit-elle à la détermination de la pratique par la théorie, renouant avec la modalité technique de l'action pratique. Pour Castoriadis, il y a une filiation directe entre le naturalisme du Marx de la maturité et la pratique

¹ Cornelius Castoriadis, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », *op. cit.*, p. 436-438.

² *Ibidem*, p. 451.

autoritaire des bolchéviques, qui engendrera finalement la bureaucratie stalinienne : c'est bien au nom d'un savoir des lois de l'histoire que les cadres du Parti vont justifier leur pouvoir.

Certes Marx lui-même n'a pas tiré ces conséquences de sa théorie économique ; ses positions politiques sont allées, la plupart du temps, dans un sens diamétralement opposé. Mais ce sont ces conséquences qui en découlent objectivement, et ce sont elles qui ont été affirmées de façon de plus en plus nette dans le mouvement historique effectif, aboutissant finalement au stalinisme.

La vue objectiviste de l'économie et de l'histoire ne peut être que la source d'une politique bureaucratique, c'est-à-dire d'une politique qui, sauvegardant l'essence du capitalisme, essaye d'en améliorer le fonctionnement¹.

Il reste que si Castoriadis critique le « nomologisme » de Marx, son « naturalisme », il conserve à cette époque cette thèse marxienne centrale selon laquelle le passage du capitalisme au socialisme a pour condition de possibilité une contradiction interne du capitalisme. Comment Castoriadis parvient-il à concilier la thèse marxienne d'une contradiction interne du capitalisme comme moteur de son autodépassement et celle selon laquelle l'avènement de la société socialiste sera l'œuvre de l'activité autonome des masses prolétariennes ? Comment, autrement dit, parvient-il à penser la *possibilité* du socialisme sans pour autant en faire une *nécessité* ? Castoriadis parviendra à se dégager du naturalisme présumé de Marx en proposant une théorie alternative de la contradiction du capitalisme, ce qui l'amènera aussi à proposer une conception alternative de l'histoire en général, qui anticipe à bien des égards sa conception future de l'histoire comme création *ex nihilo* de nouvelles formes.

3.2. La contradiction du capitalisme selon Castoriadis

Contre une conception nomologiste et déterministe de la contradiction du capitalisme, Castoriadis cherche à la penser en termes politiques et poïétiques. C'est cette reconceptualisation des contradictions du capitalisme que nous allons commenter désormais. Nous allons tout d'abord voir comment Castoriadis remobilise les acquis de la sociologie industrielle américaine afin de penser la contradiction du capitalisme en termes politiques (contradiction impliquée par la structuration hiérarchique des rapports sociaux). Puis nous allons montrer comment il pense l'universalisation de la contradiction qu'implique le procès de bureaucratisation des sociétés modernes.

¹ *Ibidem*, p. 453.

3.2.1. *L'organisation contradictoire du travail comme contradiction du capitalisme*

Pour Castoriadis, la transformation contemporaine du capitalisme comme capitalisme bureaucratique jette une lumière rétrospective sur ce qui a constitué, pour toutes les formes de capitalisme, sa contradiction fondamentale, qui est une contradiction affectant l'*organisation* du travail dans l'entreprise.

Pour Marx et les marxistes, selon Castoriadis, l'organisation capitaliste de la production est rationnelle :

Si l'on fait abstraction des servitudes que lui impose son intégration à un marché irrationnel et anarchique, l'entreprise est le lieu où l'efficacité et la rationalisation capitalistes règnent sans partage. [...] Lénine s'en tient absolument à cette vue, et pour Marx lui-même la chose n'est pas au fond différente¹.

En réalité, soutient Castoriadis, la production sous sa forme capitaliste est intrinsèquement irrationnelle, car elle repose sur le postulat selon lequel il est possible d'organiser la production de l'extérieur en excluant des processus organisationnels les acteurs véritables de la production. L'organisation capitaliste du travail consiste, d'un côté, à exclure et déposséder les producteurs des tâches relatives à l'organisation de la production, les réduisant ainsi en simples exécutants, et, d'un autre côté, à solliciter continuellement leur implication et leur participation dans les processus de production. Aussi bien l'ouvrier est-il considéré inapte à organiser la production de l'entreprise dans laquelle il travaille, aussi bien les organisateurs font reposer sa réussite sur l'implication et la créativité de ceux qu'ils ont délibérément et consciemment exclus. La contradiction réelle du capitalisme est celle qui consiste à structurer les rapports de production de telle sorte que l'on réduise des individus en purs exécutants, et d'autres en purs organisateurs.

Pour se situer au niveau fondamental, celui de la production : le système capitaliste ne peut vivre qu'en essayant continuellement de réduire les salariés en purs *exécutants* – et il ne peut fonctionner que dans la mesure où cette réduction ne se réalise pas ; le capitalisme est obligé de solliciter constamment la *participation* des salariés au processus de production, participation qu'il tend par ailleurs lui-même à rendre impossible².

Cette configuration contradictoire des rapports de production peut se manifester lors d'un dysfonctionnement ou d'une irrégularité dans le processus productif : soit les « organisateurs » imputent aux travailleurs la responsabilité du dysfonctionnement, soit ils viennent chercher

¹ Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, III : La lutte des ouvriers contre l'organisation de l'entreprise capitaliste », *op. cit.*, p. 197-198.

² Cornelius Castoriadis, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », *op. cit.*, p. 455.

une « expertise » ouvrière en vue de la résolution du problème. Cette même configuration contradictoire se manifeste aussi dans le fait que le succès réel de la production n'a pas pour cause le plan technique élaboré par les organisateurs, mais l'organisation informelle de cette production par les ouvriers dans le cadre technique imposé par les organisateurs¹.

Afin d'appuyer cette thèse, Castoriadis s'appuie sur les acquis empiriques de la psychologie sociale industrielle nord-américaine de l'entre-deux guerres, notamment les travaux d'Elton Mayo et son équipe, lesquels inspirèrent aussi ceux de Daniel Mothé et Paul Romano au sein de *Socialisme ou Barbarie*². Elton Mayo avait en effet observé, à l'occasion d'une large enquête commandée par la *Western Electric Company* pour ses usines de Chicago, que la motivation et l'implication des ouvriers, donc leur productivité, dépendent, d'une part, de l'attention que la direction porte à leur sort (c'est ce que l'on appelle désormais « l'effet Hawthorne », conclusion que Castoriadis commente d'ailleurs très peu), mais aussi d'une « vie informelle » du groupe, invisible à l'organisateur. Mayo, comme le souligne Bernoux, montrait que la productivité d'un individu est déterminée par des liens affectifs entre les différents membres d'un même atelier : un individu produit d'autant plus qu'il se sent bien dans le groupe auquel il est rattaché. Autant cette observation a déjà des impacts sur l'organisation taylorienne de travail (celle-ci postulant que tout individu est remplaçable du point de vue de la tâche qu'il est censé accomplir, indépendamment de son appartenance à un groupe), autant Castoriadis estime que Mayo laisse l'essentiel de côté, à savoir que la « vie informelle » du groupe est aussi, et surtout, *prise en charge autonome de la production* et que c'est à travers celle-ci que peut apparaître la conscience de soi prolétarienne :

Mais l'essentiel est ailleurs. L'association spontanée des ouvriers en groupes élémentaires n'exprime pas la tendance des individus à former des regroupements en général. Elle est à la fois un regroupement de *production* et un regroupement de *lutte*. C'est parce qu'ils ont à résoudre en commun des problèmes d'organisation de leur travail, dont les divers aspects se commandent réciproquement, que les ouvriers forment obligatoirement des collectivités élémentaires qui ne sont mentionnées dans l'organigramme d'aucune

¹ Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, III : La lutte des ouvriers contre l'organisation de l'entreprise capitaliste », *op. cit.*, p. 218.

² *Ibidem*, p. 204, note 1. Castoriadis se réfère plus largement à ce que l'on appelle parfois « L'école des relations humaines ». Une des sources principales de Castoriadis est la présentation d'ensemble de cette école fournie par J.A.C. Brown dans *The Social Psychology of Industry*, dont la première édition date de 1954. Un témoignage de Sébastien de Diesbach rapporté par François Dosse confirme l'importance de cet ouvrage pour l'évolution interne de *Socialisme ou Barbarie*. François Dosse, *Castoriadis : une vie*, *op. cit.*, p. 105. Nous nous appuyons pour notre part sur la présentation synthétique qu'en propose Bernoux : Philippe Bernoux, *La sociologie des organisations. Initiation théorique suivie de douze cas pratiques*, 6^e éd., Paris, Seuil, 2009, p. 70-78.

entreprise. C'est parce que leur situation dans la production crée entre eux une communauté d'intérêts, d'attitudes et d'objectifs s'opposant irrémédiablement à ceux de la direction que les ouvriers s'associent spontanément, au niveau le plus élémentaire, pour résister, se défendre, lutter¹.

Bien plus que la « baisse tendancielle du taux de profit », la contradiction que caractérise l'organisation capitaliste du travail est le véritable ferment de la société socialiste, car c'est à travers la lutte concrète contre l'organisation du travail que les ouvriers prennent conscience d'eux-mêmes comme classe, et acquièrent finalement l'expérience et les connaissances afin de dépasser leur propre condition.

Mais si cette contradiction rend possible le passage du capitalisme au socialisme, celle-ci n'est pas pour autant suffisante. Le prolétariat doit aussi prendre *une décision politique*², qui est de s'engager dans un procès d'autotransformation radicale de la société en vue de l'institution du socialisme (décision permise, Castoriadis le souligne sans cesse, par l'état historique des forces productives). Il revient aux travailleurs seuls de faire ce choix. Un regard rétrospectif sur la théorie marxienne des contradictions et des crises fait voir ce qu'elle a, aux yeux de Castoriadis, de tout à fait absurde. Nous voyons en effet très mal en quoi l'accumulation du capital et l'innovation technique permettraient, en tant que telles, au prolétariat de s'éduquer et de prendre conscience de lui-même comme classe révolutionnaire. L'innovation technique est tout à fait compatible avec un prolétariat exploité, et rien dans la concentration du capital ou l'innovation ne rend *nécessaire* la constitution d'un prolétariat révolutionnaire. La théorie des contradictions de Marx est « abstraite », dans le sens où elle n'accorde aucune attention aux processus concrets qui permettent au prolétariat de formuler le projet socialiste. Au final, « au concept abstrait de prolétariat correspond le concept abstrait comme nationalisation et planification, dont le seul contenu concret se révèle finalement être la dictature totalitaire des représentants de l'abstraction – du parti bureaucratique³ ». Bref, ce que doit considérer une théorie révolutionnaire est la *pratique* du sujet révolutionnaire, au contact de laquelle se forme le contenu de la théorie révolutionnaire. La critique marxienne de l'économie politique ne satisfait pas à ce critère rudimentaire. Sa théorie des crises et des

¹ Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, III : La lutte des ouvriers contre l'organisation de l'entreprise capitaliste », *op. cit.*, p. 217.

² Voir aussi chapitre VII, sous-section 1.3.3 et 2.1.2.

³ Cornelius Castoriadis, « Sur le contenu du socialisme, III : La lutte des ouvriers contre l'organisation de l'entreprise capitaliste », *op. cit.*, p. 221.

contradictions est une des nombreuses manifestations d'un tel décalage, échouant ainsi à donner un contenu non technique à la raison pratique¹.

3.2.2. *La bureaucratisation universelle de la société : condition de la révolution socialiste*

Dans « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », Castoriadis affirme par ailleurs que la contradiction fondamentale du capitalisme est d'autant plus importante qu'elle affecte l'ensemble de la société (nous retrouvons ici les arguments que Castoriadis avait proposés *via* le concept d'aliénation en 1955). Castoriadis estime que la « tendance idéale » du capitalisme bureaucratique, qui est l'universalisation de l'opposition dirigeants/exécutants à tous les niveaux de la vie sociale, est partiellement parvenue à son terme². Pour rester dans le domaine de l'économie, la consommation des individus, tout comme la production, tend elle aussi à la bureaucratisation³ : une poignée de spécialistes – on reconnaîtra ces corps de métiers naissants tels que les spécialistes en « *marketing* » – prend en charge pour les consommateurs, grâce à un savoir accru de leur psychologie, ce qu'ils peuvent et doivent consommer. Dans le domaine de la consommation se reproduit cette contradiction

¹ Notons en passant que l'on retrouve dans la critique luxemburgiste des stratégies des bolchéviques et des débouchés immédiats de la révolution russe des formulations et thématiques dont Castoriadis a pu s'inspirer dans le cadre de sa critique du « formalisme » marxien. Dans *La Révolution russe*, Rosa Luxemburg, après avoir appuyé le « rôle historique » du parti bolchévique, ne manquait pas de faire remarquer que la nationalisation des moyens de production n'était pas le tout de la révolution. À la mise en commun par l'intermédiaire de l'État des moyens de production doit correspondre, pense Luxemburg, l'activité spontanée et créatrice des masses prolétariennes, qui appuient et reconnaissent leur intérêt dans l'activité du parti révolutionnaire. Si Castoriadis s'éloigne de Luxemburg sur bien des points, on retrouve néanmoins chez elle un point d'honneur mis sur le rôle actif du prolétariat dans le processus révolutionnaire. On pourra lire à ce sujet les dernières pages de *La Révolution russe*, en particulier : Rosa Luxemburg, *La Révolution russe*, trad. A.M. Desrousseaux, Paris, François Maspéro, 1964, p. 62-64. Pour plus de détails sur ces questions : chapitre VII, sous-section 1.3.

² « La tendance idéale du capitalisme bureaucratique est la constitution d'une société intégralement hiérarchisée et en "expansion" continue, où l'aliénation croissante des hommes dans le travail serait compensée par l'"élévation du niveau de vie" et où toute l'initiative serait abandonnée aux "organisateurs". Inscrite objectivement dans la réalité sociale contemporaine, cette tendance coïncide avec le but final des classes dominantes : faire échouer la révolte des exploités en les attelant à la course derrière le niveau de vie, en disloquant leur solidarité par la hiérarchisation, en bureaucratisant toute entreprise collective. Conscient ou non, c'est là *le projet capitaliste bureaucratique*, le sens pratique qui unifie les actes des classes dominantes et les processus objectifs se déroulant dans leur société. » Cornelius Castoriadis, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », *op. cit.*, p. 406.

³ Castoriadis définit ainsi la bureaucratisation : « Nous entendons par là [la bureaucratisation] une structure sociale dans laquelle la direction des activités collectives est entre les mains d'un appareil impersonnel organisé hiérarchiquement, supposé agir d'après des critères et des méthodes "rationnels", privilégié économiquement et recruté selon les règles qu'en fait il édicte et applique lui-même. » *Ibidem*, p. 473.

entre l'exclusion de personnes concernées dans la définition de leurs besoins et l'appel sans cesse renouvelé à leur participation dans un processus défini d'avance.

La consommation est indubitablement bureaucratisée, en ce sens que ni son volume ni sa composition ne sont plus laissées aux mécanismes spontanés de l'économie et de la psychologie [...], mais forment l'objet d'une activité de manipulation toujours plus poussées d'appareils spécialisés correspondants¹.

Il en va de même pour les loisirs² : l'essor de la « société des loisirs » lors des « Trente Glorieuses » est moins essor des loisirs comme tels que prise en charge immédiate du temps libre par une bureaucratie du loisir.

En dehors du seul domaine économique, des pans entiers de la vie sociale sont déjà bureaucratisés ou sont en voie de l'être, de la culture (au sens esthétique) à la politique en passant par la sexualité et l'éducation. Dans quelques pages aux teintes existentialistes, Castoriadis écrit que la bureaucratisation de la société dans son ensemble représente une *perte globale de sens*. Castoriadis emploie alors une terminologie et développe des thèses anticipant de plusieurs années les textes de G. Debord. Le parallèle (ou plutôt l'emprunt ultérieur de Debord³) est véritablement saisissant :

La crise du capitalisme a atteint le stade où elle devient une crise de la socialisation comme telle, et elle affecte le prolétariat tout autant que les autres couches. Les modes d'activité collectifs, quels qu'ils soient, s'effondrent, sont vidés de leur contenu, il n'en subsiste que les carcasses bureaucratisées. Ce n'est pas seulement vrai pour les activités politiques ou autres qui visent une fin précise ; ça l'est également pour les activités désintéressées. La *fête*, par exemple, création immémoriale de l'humanité, tend à disparaître des sociétés modernes comme phénomène social ; elle n'y apparaît plus que comme *spectacle*, agglomération matérielle d'individus qui ne communiquent plus positivement entre eux, et ne coexistent que par leurs relations juxtaposées, anonymes et passives, à un pôle qui est seul actif et dont la fonction est de faire exister la fête pour tous les assistants. Le spectacle, performance d'un individu ou d'un groupe spécialisé devant le public impersonnel et transitoire, devient ainsi le modèle de la socialisation contemporaine, dans laquelle chacun est passif relativement à la communauté et ne perçoit plus autrui comme sujet possible d'échange, de communication et de coopération. Mais comme corps inerte limitant ses propres mouvements. [...] Ce n'est que dans les éruptions de la lutte de classe que peut désormais revivre ce qui est définitivement mort dans la société instituée : une passion commune des hommes qui devient source d'action et non de passivité, une émotion qui renvoie non à la stupeur et à l'isolement mais à une communauté qui agit pour transformer ce qui est⁴.

¹ *Ibidem*, p. 474-475.

² *Ibidem*, p. 475.

³ Cf. Stephen Hastings-King, « L'Internationale Situationniste, Socialisme ou Barbarie, and the Crisis of the Marxist Imaginary », *op. cit.*

⁴ Cornelius Castoriadis, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », *op. cit.*, p. 508-509.

Plus personne n'ayant de contrôle véritable sur ses propres activités, la bureaucratisation engendre la déresponsabilisation, la perte de sens et, finalement, de la liberté. Aussi Castoriadis insiste-t-il sur les conséquences *politiques* d'un tel processus. La perte de sens et de liberté causée par la bureaucratisation est la cause de la « privatisation » de l'individu, par laquelle il se désintéresse de la chose publique. Le fait que les hommes et les femmes ne s'intéressent plus à la *res publica* n'est pas un effet de leur soi-disant naturel narcissique et jouisseur, mais l'effet visible d'une structuration contradictoire des rapports sociaux dans leur ensemble. Bien loin d'être un moyen d'inclure le citoyen à la production des normes et des décisions publiques, l'élection de ses représentants cristallise cette contradiction bureaucratique consistant à maintenir contradictoirement un individu dans un rapport d'exclusion et de participation.

Mais l'effet le plus profond de la bureaucratisation c'est que, en tant qu'« organisation » et « rationalisation » des activités collectives faite de l'extérieur, elle achève la *destruction des significations* provoquée par le capitalisme et produit l'*irresponsabilité en masse*. La privatisation des individus est le corollaire de ce phénomène¹.

Tout comme la bureaucratisation de l'entreprise est la condition de constitution du prolétariat comme prolétariat révolutionnaire, la bureaucratisation totale de la société contient le socialisme comme possible, et ce, pour deux raisons essentielles.

La première est tout simplement que l'application de la rationalité bureaucratique, qui est une forme de la rationalité capitaliste, accentue les crises dont elle est initialement responsable. Des méthodes bureaucratiques de résolution de problèmes pratiques ne peuvent, en d'autres termes, résoudre les crises qu'elles créent elles-mêmes. Pire encore, elles ne peuvent que contribuer à accentuer une crise qui touche la société bureaucratisée dans sa totalité². Ceci tient au fait, selon Castoriadis, que le réel n'est pas comme la bureaucratie le prétend, et il y aurait toujours un décalage entre ses prétentions à la maîtrise et la dynamique concrète des faits sociaux. Nous retrouvons ici dans le cadre d'une critique de la rationalité bureaucratique la même structure argumentative qui prévaudra, comme nous l'avons vu en

¹ *Ibidem*, p. 406.

² *Ibidem*, p. 498. « Les facteurs qui déterminent l'échec du capitalisme bureaucratique dans sa tentative d'organiser totalement la société dans ses intérêts ne sont donc ni accidentels ni transitoires. Données avec l'existence même du système capitaliste, ils en expriment les structures les plus profondes : le caractère contradictoire du rapport capitaliste fondamental ; sa contestation permanente par la lutte de classe ; la reproduction de ces conflits à l'intérieur même de l'appareil bureaucratique et l'extériorité de celui-ci par rapport à la réalité qu'il doit gérer. C'est pourquoi ils ne peuvent être éliminés par aucune "réforme" du système ; les réformes ne laissent pas seulement intacte la structure contradictoire de la société, elles en aggravent l'expression car toute réforme implique une bureaucratie, qui la gère. »

première partie, dans sa critique de la raison comme rationalité ensembliste-identitaire. La différence est néanmoins que Castoriadis n'« ontologise » pas encore son propos et tient la « lutte des classes », celle entre les organisateurs et les exécutants, comme le facteur principal de création et d'indétermination historique.

Le deuxième argument, conventionnel également dans une optique marxiste, est que la crise a pour envers positif de nouvelles formes de socialisation, qui augurent le passage au socialisme. Ceci serait visible dans le domaine politique, où à la privatisation causée par la bureaucratisation du politique correspondrait aussi l'exigence de renouveler l'expérience de la politique.

La dépolitisation actuelle est tout autant indifférence que critique de la séparation de la politique et de la vie, du mode d'existence artificiel des partis, des motivations intéressées des politiciens. Elle vise aussi bien l'inefficacité et la gratuité de la politique actuelle que sa transformation spécialisée. Elle contient donc implicitement une nouvelle exigence : celle d'une activité concernant ce qui importe réellement dans la vie, celle de nouvelles méthodes d'action, de nouveaux rapports entre les hommes dans une organisation¹.

Il reste que dans « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », le ton de Castoriadis est bien plus pessimiste que dans ses textes précédents. En dépit de son attachement au modèle marxiste du dépassement du capitalisme par ses crises et contradictions, Castoriadis doute que le sujet révolutionnaire ait actuellement les moyens et ressente la nécessité de se libérer de ses fers. Dans de nombreuses pages, Castoriadis propose une image du prolétariat peu généreuse, assez proche d'une forme de moralisme conservateur².

4. Conditions de l'action. Histoire et création : de la valorisation de la lutte des classes à la critique du « rationalisme objectiviste »

À cette nouvelle théorie des contradictions succède une nouvelle philosophie de l'histoire ou, plus précisément, une critique des philosophies de l'histoire. Sa critique de la philosophie marxienne de l'histoire se déroule en deux étapes. La première est celle consistant à mettre en avant la « lutte des classes » contre les « lois de l'histoire ». Elle trouve sa meilleure expression théorique dans « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne ». La seconde est un retour critique sur les prémisses philosophiques qui fondent la philosophie marxienne de l'histoire. Elle trouve sa formulation la plus complète dans « Marxisme et théorie

¹ *Ibidem*, p. 521.

² Par exemple : *Ibidem*, p. 510-511.

révolutionnaire », publié dans les numéros 36 à 40 (avril 1964 à juin 1965) de *Socialisme ou Barbarie*. Ce second texte, comme le souligne Castoriadis, était lui-même conçu comme un approfondissement d'une note sur la philosophie marxienne de l'histoire incluse dans « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne¹ ». La critique de la philosophie marxienne de l'histoire est importante dans la genèse de la pensée castoriadienne, car elle est le premier avatar de sa critique du rationalisme philosophique, et aboutit par conséquent sur une reformulation importante des conditions de l'agir pratique. C'est, autrement dit, par l'intermédiaire d'une réflexion sur la philosophie marxienne de l'histoire que Castoriadis en est venu à formuler le besoin d'une ontologie de la création et d'une théorie de l'imaginaire social, qui seront les bases sur lesquelles seront repensées les conditions de l'agir pratique. Plus largement, c'est donc par cette voie, comme nous l'indiquons en introduction, que Castoriadis rejoint les grandes interrogations de la pensée postmétaphysique et qu'il pose, en même temps, la notion de création comme voie privilégiée afin de reprendre les problèmes centraux de la philosophie et de la raison pratique.

4.1. La lutte des classes contre les lois de l'histoire dans « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne »

Dans « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », Castoriadis fait jouer « la lutte des classes » contre « les lois de l'histoire ». En effet, une vue nomologique de l'histoire reviendrait en fait à *supprimer* l'histoire, c'est-à-dire à subsumer l'action réelle des hommes dans l'histoire à une série de normes naturelles valant universellement. Il y aurait « suppression de l'histoire » dans le sens où l'action des hommes ne serait plus perçue comme le moteur de l'histoire elle-même, mais comme la conséquence de lois transhistoriques sur lesquelles ils n'auraient aucune influence. Dans la philosophie marxienne de l'histoire, selon Castoriadis, les hommes sont agis par l'histoire plutôt qu'ils n'agissent en elle ; de même qu'un corps est soumis aux lois de la gravité, de même, les hommes sont pour Marx et les marxistes soumis aux lois de l'économie.

Pour le marxisme traditionnel, la dynamique du capitalisme est celle d'une crise quantitativement croissante, d'une misère toujours plus lourde, d'un chômage toujours plus massif, de surproductions toujours plus amples. Contrairement aux apparences, cette vue implique en fait qu'il n'y a pas d'*histoire* du capitalisme, au sens vrai du terme – pas plus qu'il n'y a d'« histoire » d'un mélange chimique où des réactions se produisant à un rythme de plus en plus accéléré conduisent finalement à l'explosion du laboratoire. Car

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 5.

dans cette conception, le déroulement des événements est en vérité indépendant de l'action des hommes et des classes¹.

L'interprétation nomologique de l'histoire serait une substitution du vrai sujet de l'histoire par un sujet fictif, et le modèle de rationalité valant dans les sciences de la nature n'est pas adéquat afin de penser la rationalité de l'histoire. Outre le fait que Castoriadis reproduit dans sa critique de Marx la critique que Marx avait lui-même faite de Hegel dans ses textes de jeunesse, à savoir que le sujet de l'histoire n'est pas une idéalité abstraite mais des processus sociaux concrets, Castoriadis réinvestit par ailleurs la distinction diltheyenne entre sciences de l'esprit et sciences de la nature. Pour Dilthey, en effet, l'autonomie épistémologique des sciences de l'histoire et des sociétés devait passer par une différenciation des modes de rationalité² ; la rationalité adéquate aux phénomènes naturels n'est pas celle des phénomènes sociaux-historiques, et à l'« explication » des phénomènes de la nature par des lois universelles doit répondre la « compréhension » des interactions historiques et sociales par la reconstitution compréhensive des significations historiques. Comme le remarque Philippe Raynaud, un des enjeux de l'épistémologie diltheyenne était aussi de faire ressortir le caractère imprévisible de l'histoire, son caractère, dirait Castoriadis, « créateur³ ». À prendre en considération l'héritage diltheyen, il semblerait que Castoriadis n'ait rien de très nouveau à dire lorsqu'il s'engage dans sa critique de Marx. Non seulement, l'argument selon lequel une fracture ontologique entre l'homme et la nature nécessite une fracture épistémologique n'est pas nouveau, mais celui selon lequel les sciences de l'esprit doivent avoir pour tâche de rendre intelligible l'imprévisibilité historique sans la dénaturer ne l'est pas non plus. L'originalité de Castoriadis par rapport à l'impulsion épistémologique diltheyenne tient donc moins dans l'affirmation du caractère imprévisible et créateur de l'histoire que dans l'approche de ce donné initial. En effet, alors que Dilthey, et à sa suite Weber, sont à la recherche d'un modèle d'explication causale adéquat aux faits historiques, Castoriadis cherche à justifier la scientificité d'une approche non-causale. Il s'agit de définir les conditions de scientificité permettant de comprendre la création historique dans son sens le plus radical, à savoir comme une sorte de « saut » ou de « brisure » ontologique, sans pour autant l'occulter par un appareil conceptuel fondé sur le

¹ Cornelius Castoriadis, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », *op. cit.*, p. 458.

² Wilhelm Dilthey, *Critique de la raison historique : Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, trad. Sylvie Mesure, Paris, Les Éd. du Cerf, 1992.

³ Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, *op. cit.*, p. 81-91.

principe de causation. Sa théorie de l'imaginaire social instituant visera à fournir une telle assise scientifique. En 1959, Castoriadis n'a pas encore suffisamment dégagé sa notion de création comme rupture ontologique, ni son ontologie de la création, ni sa théorie de l'imaginaire, mais il cherche déjà à annexer la question de la rationalité de l'histoire à celle de la création, comprise en son sens le plus fort. C'est à travers le modèle hérité du marxisme de la lutte des classes qu'il a d'abord cherché à répondre à la problématique de la création dans une perspective « diltheyenne radicale ». Pour Castoriadis en 1959, la rationalité de l'histoire doit en effet être fondée sur ce modèle agonistique qu'est la lutte des classes : l'histoire ne repose *que* sur lutte des classes, et ses conséquences et débouchés sont aussi bien imprévisibles que source de la nouveauté dans l'histoire. Il n'y a, autrement dit, pas de « fondement » de l'histoire, ni de « raison » objective qui en fournirait le sens et que le philosophe peut expliciter, mais un processus conflictuel qui est à lui-même sa propre raison et dont les produits constituent les événements et la matière de l'histoire. La « logique de la lutte des hommes et des classes » est « la véritable *logique* de l'histoire de la société capitaliste¹ ».

La lutte des classes signifie, aussi longtemps qu'elle dure – et elle durera autant que cette société –, que chaque action d'un des adversaires entraîne immédiatement ou à terme une parade de l'autre qui à son tour suscite une riposte, et ainsi de suite. Mais chacune de ces actions modifie aussi bien celui qui l'entreprend que celui contre lequel elle se dirige ; chacune des classes ennemies est modifiée par l'action de l'autre. Ces actions entraînent des modifications profondes du milieu social, du terrain objectif sur lequel la lutte se déroule. Dans leurs moments culminants, elles contiennent une *création* historique, l'invention de formes d'organisation, de lutte ou de vue qui n'étaient nullement contenues dans l'état précédent, ni prédéterminées par celui-ci. Enfin, au cours de cette action il se constitue pour les deux classes en présence une expérience historique qui, chez le prolétariat, devient le développement vers une conscience socialiste².

Ce qui fait que le capitalisme évolue concrètement est la structuration antagonique des rapports sociaux, faisant que le « dirigeant » cherche à maintenir sa place dans les rapports de production par l'innovation d'un côté, et que l'« exécutant » cherche sans cesse à échapper à sa condition en s'organisant d'un autre côté³. Un exemple frappant que donne Castoriadis est l'interprétation de l'histoire de la technique. Une représentation courante de son histoire voudrait en effet qu'elle ait un développement indépendant. Pour Castoriadis, au contraire, l'état historique de la technique, en particulier dans une société capitaliste, est le produit de la

¹ Cornelius Castoriadis, « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », *op. cit.*, p. 461.

² *Ibidem*, p. 462.

³ *Ibidem*, p. 463.

lutte des classes. Le choix que font les organisateurs pour une technologie particulière est le résultat d'un compromis entre les buts que se donne la classe exploiteuse et les revendications de la classe exploitée. Castoriadis interprète par exemple l'essor de la psychologie et de la sociologie industrielles comme une réponse technologique à la contestation ouvrière de l'organisation taylorienne des rapports de production. Il s'agissait d'avoir recours à une nouvelle technologie qui permette, d'une part, de satisfaire le besoin du capitaliste de posséder des travailleurs motivés et performants et, d'autre part, de satisfaire un besoin légitime de reconnaissance de la part des travailleurs. Ceci vaut aussi bien dans le domaine restreint de la production qu'à une échelle plus globale, notamment au niveau politique. La démocratisation des démocraties modernes, à savoir l'extension des droits politiques à des franges alors politiquement exclues de la citoyenneté, est aussi bien une conséquence des revendications ouvrières qu'une stratégie bourgeoise afin d'intégrer le prolétariat à une forme capitaliste de l'organisation politique¹, laquelle n'en est pas moins création d'une nouvelle forme de vie. Aussi voyons-nous que Castoriadis est très tôt à la recherche d'une nouvelle forme de rationalité afin de rendre compte de l'histoire, celle-ci étant comprise comme création, et la création étant elle-même comprise, bien que de manière encore imprécise, comme création *ex nihilo* de nouvelles déterminations ontologiques. S'il abandonnera la thèse selon laquelle l'histoire *est* la lutte des classes au profit de celle selon laquelle elle est production immotivée de significations imaginaires sociales par un imaginaire instituant, il n'en gardera pas moins l'exigence de penser l'histoire en dehors de tout schéma « causaliste », « déterministe » ou « téléologique », ce qui requerrait selon lui la pluralisation des formes de rationalité en fonction de la pluralité réelle des régimes ontologiques. Une telle vision de l'histoire est pour Castoriadis une condition *sine qua non* en vue de maintenir le projet critique initié par Marx.

4.2. « Création » et « signification » dans « Marxisme et théorie révolutionnaire »

Dans la première partie de « Marxisme et théorie révolutionnaire », Castoriadis propose un retour critique sur les prémisses de la philosophie marxienne de l'histoire, affinant ainsi les thèses proposées dans « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne ». Il s'agit là d'un moment cardinal dans la genèse de l'œuvre de Castoriadis. Non seulement il pose pour

¹ *Ibidem*, p. 464.

la première fois le rationalisme comme son adversaire philosophique principal¹, mais il commence aussi à articuler ensemble deux notions grâce auxquelles il pense pouvoir apporter une réponse satisfaisante aux apories suscitées par le « rationalisme » : celle de création et celle de « signification ». Ce texte constitue donc un moment décisif dans la reconceptualisation par Castoriadis des conditions d'exercice de l'agir pratique. À travers sa critique de Marx et du marxisme, Castoriadis en vient donc à formuler les prémisses de son pluralisme poïétique (affirmation d'un niveau *sui generis* et poïétique de l'être : le social-historique)

4.2.1. Une première critique du rationalisme : la causalité en question

Dans la troisième sous-section de la première partie de cet essai, « La philosophie marxiste de l'histoire », le premier mouvement de Castoriadis est de faire de la philosophie marxienne de l'histoire un rejeton du « rationalisme objectiviste ». Il retient deux caractéristiques afin de le définir. Tout d'abord, le « rationalisme » se définit par son affirmation principielle selon laquelle tout être possède une raison, qui elle-même est une cause. Tout rationalisme est un déterminisme. La seconde caractéristique du « rationalisme objectiviste » est normative : le futur sera conforme aux prescriptions de la raison, et il existe une raison immanente permettant son propre déploiement². L'hétérogénéité de ces deux caractéristiques est surprenante. D'un côté, Castoriadis semble viser une approche positiviste, tandis que d'un autre côté il semble avoir à l'esprit une approche plus hégélienne. Si Castoriadis est bien conscient que l'approche positive de l'histoire avait pour un de ses buts de récuser la représentation hégélienne de l'histoire, il estime néanmoins que ces deux approches sont identiques du point de vue de leur prétention épistémique : positivisme et hégélianisme présupposent la rationalité exhaustive du réel, même si la représentation qu'ils se font de la rationalité n'est pas identique. En fait, ce qui intéresse Castoriadis, ce sont les problèmes que soulève l'affirmation selon laquelle le « réel est rationnel », et non les différences dans la manière de la justifier³.

¹ Entendons-nous : Castoriadis n'est pas un « irrationaliste » dans le sens où sa critique du rationalisme serait une critique de la raison comme telle. Nous renvoyons le lecteur à notre premier chapitre, où nous montrons que Castoriadis ne critique pas tant la raison qu'un devenir historique où elle s'identifie à la rationalité « ensembliste-identitaire ».

² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 61-62.

³ Une des spécificités du rapport de Castoriadis à Marx est de ne pas chercher à renouveler la lecture positiviste de Marx faite par certains intellectuels de la Seconde Internationale par un retour à la dialectique hégélienne.

Il soulève trois problèmes principaux auxquels se heurterait l'approche rationaliste en histoire. Le premier est qu'elle se fonde sur une décision ontologique qui, bien comprise, conduit à des conclusions irrationnelles.

On élimine ce qui est le problème central de toute réflexion : la rationalité du monde (naturel ou historique), en se donnant d'avance un monde rationnel par construction. Rien n'est évidemment résolu de cette façon, car un monde totalement rationnel serait de ce fait même infiniment plus mystérieux que le monde dans lequel nous nous débattons. Une histoire rationnelle de bout en bout et de part en part serait beaucoup plus massivement incompréhensible que l'histoire que nous connaissons ; sa rationalité totale serait fondée sur une irrationalité totale, car elle serait de l'ordre du pur fait et d'un fait tellement brutal, solide et englobant que nous en étoufferions¹.

Cette interprétation s'appuie sur une lecture sélective de Hegel. Lorsque Hegel soutenait que le « réel est rationnel », il ne disait pas, comme Castoriadis souhaite le lui faire dire, que tout est rationnel dans le sens où tout est assignable à une cause dernière, qui serait dans le référent hégélien le développement dialectique de l'Esprit. Hegel soutenait que le *principe d'intelligibilité* de l'histoire est le développement dialectique de l'Esprit, ce qui est tout à fait différent. Comme le souligne Slavoj Žižek, l'interprétation qui a été faite d'un Hegel « totalisant », sinon « totalitaire », doit moins trouver dans le texte hégélien sa raison d'être que dans une conjoncture historique et philosophique marquée par une défiance à l'égard de l'idée même de totalité².

Quoi qu'il en soit, le second argument contre le « rationalisme » concerne les rapports entre théorie et pratique. Selon Castoriadis, un monde exhaustivement rationnel rend inintelligible la pratique elle-même, puisque l'on occulte selon cette perspective le fait que les hommes orientent leurs actions selon des significations contingentes, mais aussi la simple possibilité de la réussite ou de l'échec.

Enfin, dans ces conditions [celles supposées par le rationalisme], disparaît le problème premier de la pratique : que les hommes ont à donner à leur vie individuelle et collective

Plutôt que de chercher, comme ont pu le faire des marxistes comme Korsch, Lukács, Kosik ou Adorno, à refonder le matérialisme historique par une hégélianisation explicite de la théorie marxienne (certes très problématique chez un auteur comme Adorno, qui cherche à conserver l'idée d'une rationalité dialectique en la désarticulant de ses finalités totalisantes), Castoriadis s'attaque clairement à la rationalité dialectique en faisant d'elle une forme de l'aliénation théorique. Voir chapitre III, sous-section 1. Il reste que la place de la dialectique chez Castoriadis reste objet de débat, certains pans de l'œuvre pouvant se lire comme une réélaboration de la dialectique, notamment la question du « concret ». Voir chapitre VI, sous-section 2.2. À ce sujet : Philippe Caumières, « Pour une praxis renouvelée », *op. cit.*

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 78.

² Slavoj Žižek, *Le plus sublime des hystériques - Hegel avec Lacan*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

une signification qui n'est pas préassignée, et qu'ils ont à le faire aux prises avec des conditions réelles qui ni n'excluent ni ne garantissent l'accomplissement de leur projet¹.

Le troisième, qui englobe les deux premiers, est qu'il occulte la création dans l'histoire. Il commence par affirmer que l'on ne peut pas penser l'histoire sans la catégorie de causalité, et même que « l'histoire est par excellence le domaine où la causalité a pour nous un sens² ». Reprenant, à cette époque, la distinction diltheyenne entre compréhension et explication, Castoriadis affirme que l'histoire est davantage compréhensible que la nature, car nous pouvons comprendre par introspection la succession de deux événements, et construire sur la base de la reconstitution de la motivation d'agents sociaux une explication causale satisfaisante³. Il insiste ensuite sur l'idée selon laquelle il existe, objectivement, des relations causales dans le domaine historique. En plus du « causal subjectif » (les relations causales que nous pouvons comprendre à partir de la motivation des agents sociaux), il existe un « causal objectif » (Castoriadis donne l'exemple de la relation entre production d'acier et extraction de charbon⁴), et même un « causal brut », qui est existence factuelle de relations causales sans que nous parvenions à en déterminer la nature précise. L'existence de relations causales dans le domaine historique rend ainsi légitime la construction de « lois » de l'histoire :

l'existence de ces relations causales de divers ordres permet, au-delà de la simple compréhension des comportements individuels ou de leur régularité, d'enserrer ceux-ci dans des « lois », et de donner à ces lois des expressions abstraites d'où le contenu « réel » des comportements individuels a été éliminé⁵.

Mais, et c'est là le pivot de son argumentaire, l'existence d'une régularité sociale et historique ne permet pas pour autant de conclure à la rationalité exhaustive du réel : le « non-causal » est un autre « moment » essentiel de l'histoire, et ce « non-causal » doit être lui-même compris comme création⁶. Il se contente de dire qu'elle est une donnée factuelle du réel, une donnée inéliminable et évidente que toute théorie devrait prendre en considération, mais qui ne l'a pourtant jamais été.

Le non-causal apparaît [...] comme comportement non pas simplement « imprévisible », mais *créateur* (des individus, des groupes, des classes ou des sociétés entières) ; non pas

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 79.

² *Ibidem*, p. 63.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, p. 64.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Cf. Arnaud Tomès, « Création et causalité dans le social-historique », in *Cornelius Castoriadis : réinventer l'autonomie*, éd. Blaise Bachofen, Nicolas Poirier, Sion Elbaz, Paris, Éd. du Sandre, 2008, p. 181 - 196.

comme simple écart relativement à un type existant, mais comme *position* d'un nouveau type de comportement, comme *institution* d'une nouvelle règle sociale, comme *invention* d'un nouvel objet ou d'une nouvelle forme – bref, comme surgissement ou production qui ne se laisse pas déduire à partir de la situation précédente, conclusion qui dépasse les prémisses ou position de nouvelles prémisses. [...]

L'histoire ne peut pas être pensée selon le schéma déterministe (ni d'ailleurs selon un schéma « dialectique » simple), parce qu'elle est le domaine de la *création*¹.

4.2.2. « Irréductibilité de la signification à la causation » : première approche de l'imaginaire social instituant

Par rapport à ses textes précédents sur l'histoire, ce texte de 1964-1965 se démarque par une conceptualisation plus claire de la nature de la création historique et de ses enjeux épistémologiques. Il n'en reste pas moins qu'il demeure dans le sillage d'une interrogation et d'une orientation critique que l'on retrouve bien en amont. Nous avons vu comment dans « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne » Castoriadis cherchait à se dégager d'une interprétation nomologique de l'histoire *via* la valorisation de la lutte des classes. Ce qui contribue à faire de ce texte un moment important dans la genèse de la pensée castoriadienne n'est donc pas tant la mise en avant de la notion de création que son articulation inaugurale avec celle de « signification ». En effet, après avoir affirmé que l'histoire est aussi le domaine du « non-causal », Castoriadis affirme qu'il faut rapporter la « causalité » et la « non-causalité » historiques à une « signification » qui les rend possibles :

Les résultats *réels* de l'action historique des hommes ne sont pour ainsi dire jamais ceux que les acteurs avaient visés. Cela n'est peut-être pas difficile à comprendre. Mais ce qui pose un problème central, c'est que ces résultats, que personne n'avait voulus comme tels, se présentent comme « cohérents » d'une certaine façon, possèdent une « signification » et semblent obéir à une logique qui n'est ni une logique « subjective » (portée par une conscience, posée par quelqu'un), ni une logique « objective », comme celle que nous croyons déceler dans la nature².

À la première lecture, il n'est pas évident de comprendre ce qu'il entend par « signification » dans ce contexte. S'il entendait ici le terme « signification » dans son sens le plus simple, c'est-à-dire comme « sens attaché à un fait, une chose ou un mot », alors son affirmation serait franchement triviale, sinon incompréhensible. En fait, Castoriadis vise à modéliser l'appartenance de tout donné social-historique à une « signification » ontologiquement différenciée, qui n'est ni la signification que les agents sociaux confèrent à leurs actions, ni la signification qu'un observateur pourrait donner à l'action des agents observés. La

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 65.

² *Ibidem*, p. 66.

« signification » dont il parle ici est, pour ainsi dire, une « méta-signification », c'est-à-dire une signification qui est à comprendre comme condition de possibilité de toute signification et à laquelle toute signification particulière participe d'une manière ou d'une autre. Castoriadis nommera plus tard ces « significations » des « significations imaginaires sociales » afin de clarifier leur provenance et leur statut ontologique particulier. Il n'est en outre pas évident de reconstituer l'origine exacte de ce nouveau concept de « signification », qui est fort peu marxien. Nous pouvons suggérer qu'il s'agit d'une synthèse à des fins polémiques d'influences sociologiques (sa lecture de la sociologie allemande et des néo-kantiens qui lui sont proches), phénoménologiques (en particulier Merleau-Ponty par l'intermédiaire de Claude Lefort) et psychanalytiques¹. C'est néanmoins probablement la psychanalyse lacanienne qui pèse le plus dans la balance des influences de Castoriadis à cette époque. On sait en effet que Castoriadis s'est engagé dans une psychanalyse en 1960 et adhère à l'École freudienne de Paris en 1964, qu'il suit assidument les séminaires de Lacan (ce qui ne l'empêchera pas de s'opposer à lui ensuite), pour enfin devenir lui-même psychanalyste en 1973². La première formulation de sa théorie de l'institution imaginaire se fait d'ailleurs sous le signe de la triade lacanienne Réel/Symbolique/Imaginaire.

Quoi qu'il en soit, deux affirmations supplémentaires de Castoriadis doivent être relevées au sujet de sa première notion de « signification ». Tout d'abord, il affirme que l'étude de la « signification » historique est invariablement l'étude de ce qui fait l'unité et l'homogénéité d'une société. Ce présupposé « unitaire » marquera profondément son œuvre socio-historique : étudier une société, c'est étudier des *unités* et des *totalités* socio-historiques par identification de leurs « significations » ; étudier l'histoire, c'est étudier la manière dont une société se transforme en une autre unité et totalité socio-historique par modification de ses significations. La sociologie et l'histoire castoriadiennes seront donc « holistes » (elles visent des totalités sociales) et « compréhensives » (elles reconstituent des « significations »). Ce « holisme compréhensif » a pour point de départ méthodique et comme objet d'étude privilégié, non pas les significations que des agents sociaux confèrent à leurs actions, comme

¹ Sur la place de Lacan et de Merleau-Ponty chez Castoriadis : Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis : création et institution*, op. cit.

² François Dosse, *Castoriadis : une vie*, op. cit., p. 152-153.

chez Max Weber¹, mais des significations impersonnelles conçues comme conditions de possibilité et cadre général de l'action individuelle.

Une seconde affirmation doit être relevée, et même citée *in extenso* :

Cette signification, déjà autre que la signification effectivement vécue pour les actes déterminés d'individus précis, pose, comme telle, un problème proprement inépuisable. Car il y a *irréductibilité de la signification à la causation*, les significations bâtissant un ordre d'enchaînements autre que, et pourtant inextricablement tissé à, celui des enchaînements de causation².

L'idée selon laquelle il y a « irréductibilité de la signification à la causation » contient en germe toute la théorie de l'institution imaginaire de la société, mais aussi tous ses problèmes. Lorsqu'il dit qu'il y a « irréductibilité de la signification à la causation », Castoriadis veut dire que les significations sont des « positions inaugurales » à partir desquelles peuvent se déployer des processus causaux, mais, inversement, aucun processus causal ne peut, par lui-même, engendrer une « signification » social-historique. Cela signifie que *les significations sont elles-mêmes des créations*, c'est-à-dire des causes non-causées, des êtres dont l'existence ne peut pas être « déduite ». Tout le travail de Castoriadis dans les années à venir consistera à rendre intelligible cette affirmation selon laquelle l'histoire doit être comprise comme un mélange inextricable de processus causaux et de créations, lequel doit être articulé à une conception de l'histoire comme successions de « significations » incommensurables. Cette thèse de l'irréductibilité de la signification à la causation, notons-le, permet aussi de distinguer Castoriadis de nombreuses approches du social qui ont insisté avant lui sur « l'Esprit objectif » des peuples. Ce qui distingue Castoriadis de ces approches est, d'une part, de chercher à comprendre ce que signifie pour un projet d'émancipation politique cette donnée socio-historique qu'est la détermination de tout processus social par cette cause non-causée qu'est la « signification » et, d'autre part, de ne pas chercher à penser la genèse des « significations » dans un cadre causal. Au regard de l'œuvre ultérieure, ce qui distingue déjà Castoriadis, c'est donc de chercher à penser les conditions de l'action à l'intérieur d'une ontologie pluraliste et poïétique dans laquelle le social-historique est un niveau d'être irréductible et *sui generis* dont la spécificité est de produire des « significations », comprises comme médiations socioaprioriques de l'action. La critique par Castoriadis de Marx et du marxisme prend ainsi

¹ Max Weber, *Economie et société*, vol. 1, Paris, Pocket, 1995, §1.

² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 68. Nous soulignons.

tout son sens, puisque c'est bien à travers elle qu'il en est venu à formuler les prémisses de sa philosophie distinctive, notamment sur le plan ontologique, à savoir son pluralisme poïétique, dont la théorie de l'institution imaginaire de la société est la facette sociologique et historique.

5. Coda. Marx et Castoriadis : héritage ou bien « rupture épistémologique » ?

Dans la partie précédente, nous avons montré comment la critique de la raison chez Castoriadis se présente, dans son versant positif, comme une réarticulation de la rationalité philosophique à la notion de création. Nous voyons, au terme de ce chapitre, que c'est tout d'abord dans le cadre de la critique de la philosophie marxienne de l'histoire que se présente pour la première fois l'exigence de Castoriadis de réarticuler raison et création. Comme le remarque Suzi Adams¹, le mouvement de la pensée de Castoriadis est un approfondissement du « *nomos* » vers la « *phusis* », dans le sens où la problématique critique des rapports entre raison et création a d'abord été formulée dans le cadre d'une critique de la philosophie marxienne de l'histoire pour ensuite être approfondie dans une critique de l'ontologie en général. Si la théorie castoriadienne de l'histoire prend tout son sens à la lumière de son ontologie, c'est donc une réflexion sur l'histoire et sur les conditions d'exercice de la raison pratique qui l'a amené à formuler son ontologie de la création et ses différentes thèses d'ordre épistémologique.

Dans les deux chapitres suivants, nous nous efforcerons de mieux cerner les effets qu'a ce recentrement de la théorie critique autour des notions de « création » et de « signification ». Ceci nous amènera à mieux identifier son impact sur la conceptualisation de la raison pratique, ainsi que les axes de divergence avec Marx. Mais, auparavant, nous voudrions plutôt proposer un « bilan d'étape » afin d'identifier le « fond commun » de la future théorie castoriadienne de l'institution imaginaire de la société et de la philosophie de la pratique marxienne.

Tout d'abord, on ne remarquera jamais assez que Castoriadis est un « *philosophe de la praxis*² », c'est-à-dire qu'il considère à la suite de Marx que toute activité humaine est une pratique, et que toute objectivation théorique ou symbolique doit être rapportée aux formes historiquement déterminées de la pratique. Du point de vue de la définition marxienne de la

¹ Suzi Adams, *Castoriadis's Ontology : Being and Creation*, op. cit.

² Comme l'observait Habermas : Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité : douze conférences*, op. cit.

pratique, Castoriadis innove, mais il reste tout de même fidèle à cette idée distinctive du marxisme selon laquelle toute forme d'interaction sociale est en soi une pratique et que l'on ne saurait dissocier théorie et pratique. Il y a évidemment une contribution spécifiquement castoriadienne à la définition de la « pratique ». Nous avons vu dans ce chapitre comment Castoriadis s'est efforcé de réorienter la pratique dans un sens résolument politique, mais aussi comment il réoriente la théorie marxienne des contradictions objectives du capitalisme¹. L'idée selon laquelle la rationalisation de la société est une pratique trouvant ses conditions de possibilité dans la détermination historique de la pratique est marxienne, et Castoriadis n'a jamais cherché à s'en détacher. Au contraire, tous les développements ultérieurs de sa pensée sont à comprendre comme une spécification originale de ces thèses marxiennes. En 1987, donc trente ans après sa critique inaugurale de Marx dans les pages de *Socialisme ou Barbarie*, Castoriadis expliquera d'ailleurs clairement le rapport qu'il entretient avec la philosophie de la praxis héritée de Marx, qui consiste à la poursuivre en redéfinissant le contenu de la notion de pratique :

Que signifie la *praxis* ? Dans *L'Idéologie allemande*, elle est essentiellement *praxis* productive, et le « matérialisme historique » n'est nullement accidentel. Si l'on veut remplacer (puisque c'est ce que l'on prétend que Marx a fait) la matière par la *praxis*, ou mettre au principe de tout l'activité humaine, ou le faire humain, on aboutit en fait à quelque chose d'assez éloigné de Marx – par exemple, à *L'Institution imaginaire de la société* –, où l'on ne prend plus pour point de départ l'activité productive, mais l'activité première de l'homme : institution de la société, transformation du noyau psychique en individu social, création d'institutions sociales, puis de l'histoire –, la production n'était qu'un secteur dans tout cela².

Un second point de convergence important est son *approche* « holiste » du social. Chez Marx, l'étude de la société capitaliste, comme l'étude de toute société, se comprend comme étude d'une totalité dialectique. Castoriadis s'écartera de Marx en désignant les « significations » comme principe d'intelligibilité des totalités sociales, de même qu'il s'éloignera de lui en posant la « création » comme une dynamique historique irréductible aux enchainements causaux que l'on peut constater dans l'histoire. Mais il conservera ce point de vue « holiste » distinctif de l'œuvre de Marx³ – qu'il héritait lui-même de Hegel. À l'intérieur

¹ Nous avons également vu dans la section précédente que la critique qu'il fait de la raison s'adosse à la thèse de l'autonomisation de la forme d'une seule pratique rationnelle (la logique ensembliste-identitaire).

² Cornelius Castoriadis, *La création humaine I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987, op. cit.*, p. 415.

³ La désignation de la théorie sociale de Marx comme holisme est l'objet d'un débat. Des auteurs comme Louis Dumont ont, par exemple, pu l'interpréter comme une forme subtile d'individualisme. Cf. Louis Dumont, *Homo*

du contexte de la recomposition postmarxiste de la théorie critique, la position de Castoriadis est donc singulière, puisque la catégorie de « totalité » a au contraire fait office de repoussoir pour de nombreux auteurs qui entendaient se distancier du marxisme par l'intermédiaire de Nietzsche et du structuralisme¹. Chez Deleuze et Guattari par exemple, le social est approché, non pas comme une totalité (identifiée à une totalité subsomptive), mais plutôt comme un agencement duquel émergent des formes provisoires de totalisation² ; de même, chez Foucault, la totalité est explicitement désignée comme n'étant pas une catégorie pertinente afin de penser les pratiques et la création institutionnelle³, même si l'on peut retrouver par ailleurs un certain point de vue « totalisant » dans son œuvre⁴ (l'*épistémè* est un concept de la totalité sociale).

Un troisième point de convergence important se trouve dans *l'usage critique de la notion d'aliénation*. Quoi que l'on pense par ailleurs du statut de ce concept dans l'œuvre de Marx, il est remarquable que l'on trouve à tous les niveaux de la pensée de Castoriadis un usage critique de la notion d'aliénation similaire à l'usage qu'en fait Marx. Un des objectifs centraux assigné à la raison pratique chez Castoriadis, comme chez Marx, est la destruction des objectivités aliénées par la suppression de leurs causes sociales. La définition de l'autonomie par Castoriadis sera fortement marquée par cette adhésion sous-jacente au modèle critique de l'aliénation : l'autonomie n'est pas simplement autolégislation, mais réalisation d'un rapport réflexif aux institutions qui doit empêcher leur autonomisation. Dans ce chapitre, nous avons tenté de suggérer, en dépit des difficultés inhérentes à l'interprétation des textes de Marx entourant la question de la démocratie, que la conception marxienne de la démocratie, forme institutionnelle de l'autonomie, n'est pas tout à fait différente de celle de Castoriadis. Nous avons surtout cherché à souligner la place déterminante qu'occupe dans l'œuvre de Castoriadis l'idée marxienne d'une émancipation politique comme suppression de l'État et socialisation de la politique. Une réelle rupture avec Marx aurait dû s'accompagner de la reconstruction de

aequalis, Paris, Gallimard, 1976. Pour une synthèse de ce débat, en même temps qu'une prise de position convaincante en faveur de l'interprétation holiste : Éric Martin, *L'esprit des institutions : le problème de la médiation institutionnelle dans la théorie critique contemporaine*, *op. cit.*

¹ Cf. le dernier chapitre de Martin Jay, *Marxism and totality : the adventures of a concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1984.

² Voir conclusion de la partie 2.

³ Notamment dans les premiers cours de Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France, 1976*, *op. cit.*

⁴ D. Martuccelli fait très bien ressortir le rapport de Foucault à la question de la totalité. Voir son chapitre sur Foucault dans : Danilo Martuccelli, *Sociologies de la modernité*, *op. cit.*

la théorie critique sur une base qui ne soit pas la structure conceptuelle de l'aliénation. De même, une véritable rupture avec Marx aurait dû aller avec une reconsidération de sa thèse politique centrale selon laquelle l'émancipation sociale a pour condition nécessaire la destruction de l'État.

Un quatrième héritage, et non des moindres, est de penser qu'il existe, ou qu'il existera, un *sujet révolutionnaire unifié* dont la responsabilité historique est la rationalisation de la société, celle-ci étant elle-même comprise comme suppression des objectivités aliénées¹. Une véritable rupture avec Marx aurait également dû signifier l'abandon d'un sujet unifié de la rationalisation sociale. Si l'on compare la trajectoire de Castoriadis avec celle de Claude Lefort du point de vue de la problématique du sujet révolutionnaire, on voit bien que celui qui se situe du côté de Marx au-delà de sa rupture avec lui est bien Castoriadis. Dans la théorie lefortienne de la démocratie, l'émancipation sociale est pensée à partir d'une nouvelle structuration symbolique du lieu de pouvoir, qui devient, dit-il, un « lieu vide ». La démocratie pour Lefort n'est pas, comme c'est le cas chez Castoriadis, le régime qui procède de la pratique institutionnelle d'un sujet politique autonome, mais une configuration symbolique particulière du « lieu de pouvoir » qui rend possible de multiples processus de subjectivations politiques par l'intermédiaire de la revendication de droits, sans pour autant qu'ils viennent se cristalliser en un sujet unique². Lefort abandonne explicitement la thématique du sujet révolutionnaire, car il pense qu'elle est porteuse d'une logique de l'unification qui serait elle-même intrinsèquement « totalitaire³ ». De même, Foucault désarticule la logique de l'émancipation de celle du sujet révolutionnaire, ce qui prend la forme chez lui d'une reconceptualisation importante de la nature du pouvoir, et par conséquent d'une reconceptualisation de l'agir émancipateur. Il s'agit selon lui de reconfigurer et de transformer un réseau de « micropouvoirs » par l'intermédiaire de processus alternatifs de subjectivation, non de penser l'autonomie comme un transfert de la souveraineté à un sujet révolutionnaire⁴. Évidemment,

¹ Voir aussi chapitre VII, sous-section 2.2.2.

² Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique », *op. cit.*

³ Lefort énonce notamment cette thèse à l'occasion d'un commentaire d'un discours de Robespierre. Cf. Claude Lefort, « La terreur révolutionnaire », in *Essais sur le politique : XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986, p. 75-109.

⁴ Pour une intéressante comparaison de Lefort et Foucault sur la question du pouvoir et du sujet révolutionnaire : Saul Newman, « The Place of Power in Political Discourse », *International Political Science Review / Revue internationale de science politique*, vol. 25, n. 2, 2004, p. 139-157.

Castoriadis changera de « sujet » : il passera du « prolétariat » au « peuple instituant » (le *dèmos*). Mais il reste qu'au-delà de ce changement, certes important en lui-même, il continue, en marxien, à associer la question de l'autonomie à celle de la formation d'un sujet révolutionnaire unifié – une « conscience de classe », disait-on alors. Cela le situe à part dans le champ des théoriciens critiques français de la fin du XX^e siècle qui disent avoir rompu avec le marxisme. Dans ce champ, on préfère en effet l'idée de « subjectivation » plutôt que celle de « sujet¹ ».

Ces points importants de convergence ne doivent pas nous empêcher non plus de nous interroger sur la signification théorique et pratique du recentrement castoriadien de la théorie critique autour de la notion de création. Selon Castoriadis, en effet, la prise en considération de la création comme émergence immotivée de nouvelles formes ontologiques aurait valeur de rupture paradigmatique. Si l'on prend à la lettre cette thèse, tous les rapprochements que nous venons d'établir entre lui et Marx n'auraient aucune valeur, car ils ne reviendraient qu'à occulter l'apport original de sa propre pensée. Il est vrai que cette restructuration de la théorie critique autour de l'idée de création est l'apport le plus original et le plus distinctif de Castoriadis, sa contribution philosophique singulière. Mais il demeure qu'une telle philosophie de la création, d'une part, conduit à reformuler certains objectifs de la raison pratique qui avaient été identifiés par Marx et, d'autre part, réinforme la modélisation marxienne entre théorie et pratique. Après tout, il n'y avait rien de nécessaire à ce qu'une philosophie de la création s'articule à une philosophie de la *praxis*. De ce point de vue, nous pouvons dire que la contribution philosophique originale de Castoriadis est, plutôt que d'avoir uniquement dégagé les implications philosophiques de la notion de création, d'avoir cherché à repenser la raison pratique (mais aussi la raison en général) dans le cadre d'une synthèse entre philosophie de la *praxis* et philosophie de la création, dont la finalité pratique est l'autonomie comprise comme processus de réappropriation démocratique des objectivités aliénées. Cette synthèse originale, dont nous avons retracé la genèse ici et dont nous étudierons les répercussions dans les deux chapitres suivants, est l'impulsion originelle des développements ultérieurs de Castoriadis, mais aussi la marque indélébile de son marxisme.

¹ De nos jours, c'est peut-être Žižek qui vise à réhabiliter le plus activement le sujet dans le contexte de sa critique « postmoderne ». Slavoj Žižek, *Le sujet qui fâche : le centre absent de l'ontologie politique*, op. cit.

Nous concluons ce chapitre par une référence ironique à Louis Althusser. Lorsqu'Althusser explicitait dans *Pour Marx* le sens de son interprétation de Marx, il écrivait que ce qui doit être étudié avant tout chez un auteur est la manière dont il organise ses différentes thèses autour de sa « problématique¹ ». Althusser opposait cette approche exégétique à la « théorie des sources », qui consiste à identifier des « éléments » théoriques chez un auteur pour ensuite les mettre en rapport selon une perspective chronologique et historique avec d'autres auteurs. Un des objectifs d'Althusser, on le sait, était de couper l'herbe sous le pied aux « marxistes humanistes », qui lisaient Marx à partir de la théorie feuerbachienne de l'aliénation présente dans les *Manuscrits économico-philosophiques*. Althusser soutenait contre eux que Marx opère une véritable « rupture épistémologique » à l'occasion de la rédaction de *L'Idéologie allemande*, c'est-à-dire un changement radical de « problématique » à partir de laquelle se réarticulent tous les éléments de sa théorie. De ce point de vue, la permanence dans l'œuvre de maturité du vocabulaire et de thèmes proches de la théorie feuerbachienne ne serait pas déterminante pour la compréhension du sens de l'entreprise théorique de Marx à partir de 1845. Si l'on se place maintenant dans le référent exégétique althussérien et que l'on prend l'œuvre de Castoriadis comme objet, alors il faut admettre que Castoriadis rompt bel et bien avec Marx lorsqu'il prend conscience de l'importance de la notion de création : à partir de ce moment, la « problématique » de Castoriadis n'est plus celle de Marx, et la permanence de thèmes marxistes dans son œuvre ne permet pas de conclure à une nature « marxienne » de la philosophie castoriadienne. Mais si l'on peut lire l'évolution de Castoriadis à la manière dont Althusser a lu Marx, on peut aussi l'interpréter à la façon des adversaires d'Althusser : de même que la permanence dans l'œuvre de Marx de thèmes « non scientifiques » doit être prise en considération et marque son appartenance à l'hégélianisme, de même, la présence dans l'œuvre de Castoriadis de thèmes et de thèses marxistes sont nécessaires à son intelligibilité et marque son appartenance au marxisme (au même titre que la philosophie marxienne appartient, en un sens, à l'histoire de l'hégélianisme).

¹ Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005, en particulier la seconde sous-section de « Sur le jeune Marx ».

CHAPITRE V

L'OUBLI DE LA « *PRAXIS* ». RAISON PRATIQUE ET PENSÉE HÉRITÉE

Dans le chapitre qui précède, nous avons reproduit et commenté la trajectoire critique de Castoriadis à l'époque de *Socialisme ou Barbarie*. Nous nous sommes efforcé de montrer comment, après une redéfinition du « contenu du socialisme » comme autogestion, la critique immanente des pratiques marxistes et de la philosophie marxienne a débouché sur le constat d'après lequel il convient de reprendre la conceptualisation de la raison pratique à partir de la notion de création et d'une théorie renouvelée du social. Plus largement, nous avons montré comment Castoriadis pose les prémisses de son pluralisme ontopoïétique constructiviste et de son institutionnalisme postmétaphysique à travers un dialogue, parfois serré, parfois à distance, avec Marx. Dans ce chapitre, nous allons prolonger l'examen de la critique castoriadienne de la raison pratique en nous concentrant cette fois sur la période qui succède à la dissolution de *Socialisme ou Barbarie* et qui commence avec « Marxisme et théorie révolutionnaire » (synthétisant la période 1948-1964/65). Il ne s'agit donc plus d'étudier la genèse de la pensée castoriadienne, mais la manière dont s'opère la critique de la raison pratique une fois sa philosophie acquise.

Notre commentaire s'organisera simultanément autour de deux axes par lesquels nous pensons pouvoir réarticuler l'ensemble des schèmes critiques de cette période : d'un côté, le schème critique consistant à dire que la « pensée héritée » a occulté l'essence de la véritable pratique révolutionnaire (nommée, justement, « *praxis* » par Castoriadis) ; de l'autre côté, le schème critique selon lequel la pensée héritée est à l'origine de l'occultation du social-historique comme domaine irréductible de l'être et comme condition irréductible et déterminante de la *praxis*. C'est à ce niveau particulier que la formulation du pluralisme ontopoïétique a des impacts concrets sur la critique de la raison pratique, puisqu'il s'agit de la rapporter à ses conditions ontologiques de possibilité, notamment l'existence du social-historique comme strate ontologique *sui generis* du réel. Le point d'articulation de ces deux axes critiques est une critique générale de l'histoire de la philosophie politique, conçue comme application non problématisée des schèmes logico-ontologiques de la pensée héritée à la facticité politique, et dont la conséquence principale est la détermination hétéronome de la

pratique par la théorie. Il importe d'après nous d'exposer indépendamment la *pars destruens* du discours castoriadien sur la rationalité pratique à partir de « Marxisme et théorie révolutionnaire », car la redéfinition des objectifs, des moyens et des conditions de la raison pratique s'élabore sur cette base critique. De même, la restitution de la critique générale de la philosophie politique par Castoriadis permettra aussi d'explicitier la nouvelle image qu'il donne de la philosophie politique comme telle, l'institutionnalisme postmétaphysique, et donc d'explicitier l'apport de la pensée castoriadienne à l'histoire de cette discipline.

Nous verrons à l'occasion de notre commentaire que la critique castoriadienne de la rationalité pratique à partir de « Marxisme et théorie révolutionnaire » n'est pas une reprise ou un simple prolongement des thèses énoncées précédemment (même s'il y a évidemment continuité, mais aussi des abandons et des ruptures). Elle est plutôt leur reprise significative à partir de ces nouvelles coordonnées théoriques que sont l'explicitation onto-logique de la création, l'énonciation de la théorie de l'institution imaginaire de la société et, plus largement, la constitution de son pluralisme ontopoïétique constructiviste. Car c'est en effet lors de cette « seconde » période de l'œuvre que Castoriadis développe sa critique radicale de la raison, précisément celle que nous avons restituée tout au long de la première section de cette thèse. En d'autres termes, la redéfinition de la raison à partir de la notion de création redessine considérablement la critique castoriadienne de la rationalité pratique, et c'est cette nouvelle articulation théorique que nous souhaitons restituer dans ce chapitre en nous concentrant cependant sur sa partie « négative » (la *pars construens* étant l'objet du chapitre suivant).

Les idées qui avaient été déjà dégagées et formulées dans la partie de « Marxisme et théorie révolutionnaire » publiée en 1964-1965 – de l'histoire comme création *ex nihilo*, de la société instituant et de la société instituée, de l'imaginaire social, de l'institution de la société comme son œuvre propre, du social-historique comme mode d'être méconnu par la pensée héritée – s'étaient entre-temps transformées pour moi de points d'arrivée en points de départ, exigeant de tout repenser à partir d'elles¹.

C'est la signification de ces nouveaux points de départ pour la conceptualisation de la raison pratique qu'il s'agit donc de considérer à présent. Bref, il s'agit d'évaluer la manière dont Castoriadis critique, à partir du renouvellement poïétique qu'il propose de la rationalité philosophique, les conceptions « héritées » des modalités de constitution de l'universalité pratique.

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 6.

1. Un héritage impossible : le marxisme-léninisme comme figure de la raison pratique dans « Marxisme et théorie révolutionnaire »

Dans la deuxième sous-section de « Marxisme et théorie révolutionnaire », Castoriadis propose une définition spécifique de la notion de *praxis*. Elle n'y est pas définie en son sens marxien originel, à savoir comme travail, ni même en son sens lukácsien, c'est-à-dire comme procès révolutionnaire de suppression de l'antinomie entre subjectivité et objectivité par le prolétariat¹. Elle y est définie comme une modalité du « faire » par laquelle « l'autre ou les autres sont visés comme être autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie² ». Ce recentrement de la notion marxiste de « *praxis* » autour d'une terminologie rousseauiste-kantienne s'élabore à l'intérieur d'une critique décapante de la conceptualisation marxienne de la rationalité pratique dont le motif principal est, là aussi, celui de *l'occultation*. Marx et les marxistes, ayant formulé le problème de l'antinomie entre théorie et pratique, ont aussitôt occulté cette modalité spécifique du « faire » qu'ils avaient pourtant dévoilée en la confondant avec une autre de ses modalités : l'agir technique.

Passant ensuite de la critique immanente du marxisme à celle de la pensée héritée, Castoriadis reconduit ce motif critique en l'universalisant. Nous trouverions dans toute l'histoire de la philosophie politique, du fait de la fondation de l'histoire de la philosophie sur le principe logico-ontologique de la détermination distinctif de la pensée héritée, une confusion entre agir technique et *praxis*. Ainsi, l'incapacité du marxisme à trouver une solution adéquate au problème de l'antinomie entre théorie et pratique provient de sa participation à la pensée héritée. Le marxisme n'est qu'une autre philosophie politique, n'est qu'une autre aliénation de la pratique à la théorie. Ce qui, dès lors, se dessine en creux de cette critique de la conceptualisation marxiste des rapports entre théorie et pratique, et, plus largement, de l'histoire de la philosophie politique, est bel et bien la question de la création, puisque c'est

¹ Pour une interprétation qui rapproche la conception castoriadienne de la *praxis* de celle de Lukács : Philippe Caumières, « Pour une praxis renouvelée », in *Cahiers Castoriadis. Praxis et institution*, éd. Philippe Caumières, Sophie Klimis, Laurent Van Eynde, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2008, p. 9-42.

² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 112. Nous repréciserons ces points dans le chapitre VI.

l'incapacité de la pensée héritée à s'ouvrir à l'indétermination ontologique qui l'a conduit à subsumer le faire à ses schèmes logico-ontologiques. Inversement, l'ouverture de la réflexivité à l'indétermination est condition de la *praxis* comme modalité créatrice de l'agir.

1.1. Les deux éléments du marxisme et le marxisme-léninisme

Composant la première moitié de l'*Institution imaginaire de la société*, « Marxisme et théorie révolutionnaire » occupe une place centrale dans l'évolution des positions philosophiques de Castoriadis. Articulé en trois sous-sections principales, ce texte-fleuve reflète, dans sa structure même, l'évolution rapide de sa pensée au milieu des années 1960. Si la première sous-section expose de manière synthétique l'ensemble des critiques de Marx et du marxisme faites jusqu'à ce jour (celles que nous avons recomposées dans le chapitre précédent), la seconde est une tentative de reconceptualiser une notion de pratique révolutionnaire en dehors de la philosophie marxiste de l'histoire, tandis que la troisième est une approche, encore marquée par le lacanisme (et plus généralement par le structuralisme dont il entend par ailleurs se dégager), de sa théorie de l'institution imaginaire de la société. Nous avons donc dans la composition même de ce texte une progression significative allant d'une critique radicale du marxisme à une reconceptualisation des conditions objectives de l'agir révolutionnaire, ce dernier faisant lui-même l'objet d'une redéfinition critique au milieu de ce parcours. Toute cette séquence critique est explicitement articulée à la question du dépassement marxien de l'antinomie entre théorie et pratique, puisqu'il s'agit de se demander « sous quelles conditions pouvons-nous aujourd'hui satisfaire à l'exigence que nous définissons plus haut [celle du dépassement de l'antinomie entre théorie et pratique], l'incarner dans une conception qui ne contienne pas, dès le départ, les germes de corruption qui ont déterminé le destin du marxisme¹? »

À la fin de la première sous-section de « Marxisme et théorie révolutionnaire », « Le marxisme : bilan provisoire », Castoriadis propose cependant un développement original par rapport aux critiques qu'il a faites jusqu'à maintenant de la pratique et de la pensée marxistes. Portant à un plus haut degré d'abstraction et de généralité sa critique de la philosophie marxiste de l'histoire, il est amené à énoncer la thèse selon laquelle la pensée de Marx est composée de

¹ *Ibidem*, p. 95. Aspect de l'œuvre particulièrement bien restitué dans les textes suivants : Philippe Caumières et Arnaud Tomès, *Cornelius Castoriadis : réinventer la politique après Marx*, Paris, Presses universitaires de France, 2011, p. 2. Philippe Caumières, « Pour une praxis renouvelée », *op. cit.*

deux éléments antinomiques, eux-mêmes ferments de la réintroduction ultérieure de l'antinomie entre théorie et pratique dans l'histoire effective du marxisme¹. Dans « Les deux éléments du marxisme et leur destin historique », Castoriadis commence en effet par énoncer que la pensée marxienne et le marxisme se distinguent de toute autre doctrine philosophique par leur « élément révolutionnaire », auquel correspondent certaines de leurs caractéristiques les plus frappantes et les plus importantes : nécessité de dépasser la philosophie en la réalisant ; refus de l'utopie et recentrement de la critique sur les conditions historiques ; reconnaissance dans la Commune et dans les Soviets de formes d'organisation autonome de la vie sociale :

Il y a ici [dans Marx et le marxisme], il faut être aveugle pour ne pas le voir, l'annonce d'un monde nouveau, le projet d'une transformation radicale de la société, la recherche de ses conditions dans l'histoire effective et de son sens dans la situation et l'activité des hommes qui pourraient l'opérer².

Cet « élément révolutionnaire » est précisément celui auquel il faut attribuer la reconfiguration profonde que fait subir le marxisme aux rapports entre théorie et pratique. C'est lui qui est à l'origine de cette impulsion centrale faisant de la théorie une force pratique, en même temps qu'il cherche à redéfinir son contenu par l'intermédiaire d'une élucidation de ses conditions historiques d'énonciation. Mais, ajoute immédiatement Castoriadis, « l'élément révolutionnaire » de la pensée marxienne a été une « intuition » qui n'a « jamais été vraiment développ[ée] » : « l'élément révolutionnaire » du marxisme se serait en effet articulé à un « second élément », contre-révolutionnaire, et auquel il convient d'imputer les aspects les plus régressifs de la théorie marxiste et des pratiques politiques qui en découlent.

Ce deuxième élément est celui qui réaffirme et prolonge la culture et la société capitaliste dans ses tendances les plus profondes, même s'il le fait à travers la négation d'une série d'aspects apparemment (et réellement) importants du capitalisme, qui tisse ensemble la logique sociale du capitalisme et le positivisme des sciences du XIX^e siècle³.

Ce serait ce second élément, articulé au premier au point de l'avoir étouffé, qui serait le facteur principal de la dégénérescence du mouvement ouvrier⁴. Au niveau de la théorie, l'infiltration

¹ Du côté anglo-saxon, cette thèse est formulée plus traditivement par Alvin Gouldner dans : Alvin W. Gouldner, *The two marxisms : contradictions and anomalies in the development of theory*, New York, Seabury Press, 1980. C'est désormais une thèse très standard de la critique de gauche de Marx et du marxisme.

² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 83.

³ *Ibidem*, p. 84.

⁴ Notons que Castoriadis dégage dans ces pages un modèle abstrait et général d'explication de la dégénérescence du mouvement ouvrier. Il est bien entendu conscient de la complexité de cette question, et affirme par ailleurs la nécessité de l'expliquer par des études empiriques et circonstanciées qui laisseraient toute sa place à la facticité historique. « Il n'est pas possible de tenter ici une explication de la naissance et de la victoire de ce deuxième

de « l'esprit du capitalisme » à l'intérieur du mouvement ouvrier, pour reprendre une expression wébérienne dont Castoriadis ne fait pas usage dans ces pages, se manifeste selon deux aspects principaux : 1/ emprunts mixtes aux diverses idéologies du progrès conduisant à une philosophie de l'histoire déterministe et téléologique et dont la dialectique hégélienne ne serait qu'une version parmi d'autres ; 2/ identification de la pratique en général à la simple pratique productive et technique. Ainsi, c'est à ce second élément que doit être rapportée, d'après Castoriadis, la philosophie marxiste de l'histoire comme résolutions successives et nécessaires des contradictions infrastructurelles de la pratique humaine. Alors que pour des philosophes marxistes comme Lukács, la rationalité dialectique était conçue comme une forme de rationalité permettant de dépasser les diverses formes théoriques et pratiques de la réification induites par l'universalisation de la rationalité marchande, Castoriadis soutient, à l'inverse, qu'elle est une manifestation du procès de réification capitaliste. Elle est une traduction supérieure sur le plan de la théorie des exigences distinctives du capitalisme à la maîtrise universelle. Et c'est aussi à ce second élément qu'il convient de rapporter de nombreux aspects de la pensée marxienne, et, au-delà, du marxisme-léninisme, notamment sa conceptualisation de la pratique, ainsi que son adhésion non critique à la rationalité technique telle qu'elle se manifeste dans l'usine. C'est lui qui fonde la distinction de Marx entre le « règne de la nécessité et celui de la liberté » ; et c'est toujours lui qui fait proverbialement dire à Lénine que « le communisme, c'est les soviets plus l'électricité ». Sur le plan de la pratique à proprement parler, Castoriadis impute également à ce « second élément » les dérives de la conception léniniste de l'organisation révolutionnaire. Tout d'abord, la justification même de l'existence et du rôle du Parti est inséparable de la philosophie nécessitariste de l'histoire sur laquelle elle s'adosse :

Enfin, s'il y a une théorie vraie de l'histoire, s'il y a une rationalité à l'œuvre dans les choses, il est clair que la direction du développement doit être confiée aux spécialistes de cette théorie, aux techniciens de cette rationalité¹.

Et, inversement, au rôle majoré du Parti justifié par une philosophie déterministe de l'histoire correspond le rôle minoré du prolétariat et des luttes concrètes qu'il mène contre la domination dont il fait l'épreuve. De l'autre côté, c'est la structure même du parti révolutionnaire tel que

élément dans le marxisme ; cela exigerait de reprendre l'histoire du mouvement ouvrier et de la société capitaliste depuis un siècle. » *Ibidem*, p. 89.

¹ *Ibidem*, p. 87.

Lénine l'a pensée qui reprendrait la culture spécifique du capitalisme sans la questionner. Pour Castoriadis, il est évident que la structure militaire et pyramidale du parti léniniste n'est qu'une reproduction à l'intérieur des structures militantes de la rationalité technique du capitalisme¹. Assez savoureusement d'ailleurs, il fait remarquer que Lénine invente et applique le taylorisme avant Taylor en personne : « On n'a pas assez relevé que Lénine invente le taylorisme quatre ans avant Taylor. Le livre de Taylor est de 1906, le *Que faire?* est de 1902-1903 et Lénine y parle de division rigoureuse des tâches, avec des arguments de pure efficacité instrumentale ; on peut y lire, entre les lignes, l'idée de la *one best way*². » Enfin, c'est à ce « second élément » que Castoriadis rapporte les finalités productivistes que se seraient données les gouvernements soviétiques une fois constitués³. Bref, c'est ce « second élément » qui est à l'origine de la réintroduction de l'antinomie entre théorie et pratique à l'intérieur de la pratique marxiste. Au contraire, redonner vie au mouvement philosophique marxien visant à dépasser l'antinomie entre pratique et théorie devra retourner au « premier élément », contre le « second élément ». C'est à cette fin que sont élaborées, sur le plan philosophique, la critique de la raison du point de vue de la création et, sur le plan de la théorie sociale, valant comme explicitation des conditions objectives de l'action pratique, la théorie de l'institution imaginaire de la société.

1.2. Une surdétermination stalinienne de l'histoire du marxisme

Nous voyons bien quelle est la stratégie polémique de Castoriadis dans cette polarisation interne de l'histoire de la philosophie marxiste : il s'agit explicitement de faire jouer un élément de la pensée de Marx (le premier) contre l'autre (le second). Par rapport à d'autres auteurs marxistes de son temps, la singularité de Castoriadis est bien entendu de chercher à conserver ce « premier élément » en rompant entièrement avec le marxisme, alors identifié aux traits principaux de la culture capitaliste. Mais la radicalité proclamée de ce geste de rupture (« Partis

¹ Pour une interprétation tout aussi peu charitable que celle de Castoriadis des thèses et pratiques stratégiques léninistes : Dominique Colas, *Lénine et le léninisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987. Colas rejoint Castoriadis, qui écrivait également qu'il y a un lien causal entre la théorie léniniste du parti et le totalitarisme stalinien. Voir aussi : Cornelius Castoriadis, « Le rôle de l'idéologie bolchévique dans la naissance de la bureaucratie », *op. cit.*

² Cornelius Castoriadis, « L'idée de révolution », in *Les carrefours du labyrinthe. 3, Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 191-212, [p. 200].

³ Cette critique d'après laquelle le communisme stalinien entretient un rapport ambigu avec le productivisme capitaliste était déjà présente en France à cette époque, et n'est pas, par conséquent, une innovation théorique de Castoriadis. Elle était par exemple formulée, certes dans un texte posthume, au début des années 1950 par Georges Bataille. Cf. Georges Bataille, « La souveraineté », in *Œuvres complètes. 8*, Paris, Gallimard, 1976.

du marxisme révolutionnaire, nous sommes arrivés au point où il fallait choisir entre rester marxistes et rester révolutionnaires¹ ») pose problème à plusieurs niveaux, puisqu'il tend non seulement à obscurcir l'ancrage clairement marxien de nombreux aspects de l'œuvre de Castoriadis, mais contribue aussi à vouer aux gémonies les tentatives de rénovation interne du marxisme. Dans « Politiques de Castoriadis », Daniel Bensaïd fait remarquer opportunément que Castoriadis a un usage fort souple et extensif de l'idée de « marxisme² ». Nombreux ont pourtant été les marxistes, avant, pendant et après l'époque de Castoriadis ayant cherché à produire une interprétation non déterministe et non economiciste de Marx³. Si Lukács est cité quelques fois, Castoriadis ne se réfère pas à des figures aussi importantes pour le développement de la pensée marxiste que Gramsci, Colletti, Della Volpe ou bien Kosik. Silence est fait aussi sur les contributions d'auteurs tels Benjamin, Horkheimer ou Adorno (que Castoriadis pouvait difficilement ne pas connaître en raison de ses liens avec *Arguments*, qui, à la même époque, était un des canaux par lequel transitait la théorie critique en France⁴). Le seul marxiste à qu'il donne du crédit (presque) sans réserve est A. Pannekoek⁵ ; et un autre à qui il rend hommage, mais non textuellement, est C.L.R. James, avec qui il a néanmoins eu un différend à l'occasion d'une publication commune⁶. Quant à Sartre, il a été considéré par Castoriadis comme un intellectuel servile et peu inventif⁷, et il a voulu régler son compte à

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 21.

² Daniel Bensaïd, « Politiques de Castoriadis », op. cit., p. 255-256.

³ Pour une discussion instructive de cette question, allant des débuts de la Seconde Internationale jusqu'à Gramsci, on pourra se référer au premier chapitre de : Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste : vers une politique démocratique radicale*, op. cit.

⁴ Kostas Axelos, qui propose la traduction de Lukács en France en 1960, est un des responsables principaux d'*Arguments* qui se constitue en 1956. Cf. François Dosse, *Castoriadis : une vie*, op. cit., p. 89. Voir aussi Gil Delannoi, « Arguments, 1956-1962, ou la parenthèse de l'ouverture », *Revue française de science politique*, vol. 34, n. 1, 1984, p. 127-145.

⁵ Cornelius Castoriadis, « Réponse au camarade Pannekoek », in *L'expérience du mouvement ouvrier. 1, Comment lutter*, Paris, Union générale d'éditions, 1974, p. 249-259. Christos Memos, « Pannekoek and Castoriadis on the Question of Stalinism », *Critique*, vol. 39, n. 4, 2011, p. 525-544.

⁶ La publication commune dont il est question est : C. L. R. James, Grace Lee Boggs et Cornelius Castoriadis, *Facing reality*, Detroit, Bewick, 1974. Castoriadis fait le point sur ses rapports à Boggs et James dans les documents suivants : Cornelius Castoriadis, « C.L.R. James and the Fate of Marxism », op. cit. Cornelius Castoriadis, « Sur Grace Lee Boggs et C.L.R. James », in *Écrits politiques 1945-1997, V. La société bureaucratique*, Paris, Éd. du Sandre, 2013, p. 519-525.

⁷ Cornelius Castoriadis, « Sartre, le stalinisme et les ouvriers », in *Écrits politiques 1945-1997, I. La question du mouvement ouvrier*, Paris, Éd. du Sandre, 2012, p. 55-100. Le désaccord entre Sartre et Castoriadis n'est pas seulement philosophique et politique, mais aussi personnel, car motivé en partie par la polémique suscitée à la suite des critiques de Lefort à Sartre dans *Les temps modernes*. François Dosse, *Castoriadis : une vie*, op. cit., p. 72-75.

Althusser en faisant de lui une sorte de crypto-stalinien¹. Bensaïd fait remarquer, à raison, que la conception que Castoriadis se fait du marxisme est surdéterminée par l'interprétation faite de Marx par les différents intellectuels révolutionnaires de la Seconde Internationale², médiatisée et consolidée, faut-il ajouter, par la constitution ultérieure de l'orthodoxie théorique sous la Troisième Internationale. C'est évidemment contre ce marxisme-là que Castoriadis ferraille³, et c'est ce marxisme qu'il projette sur Marx et, pour reprendre une expression

¹ Cornelius Castoriadis, « De la langue de bois à la langue de caoutchouc », in *Écrits politiques 1945-1997, III. Quelle démocratie ?*, Paris, Éd. du Sandre, 2013, p. 675-690.

² Daniel Bensaïd, « Politiques de Castoriadis », *op. cit.*, p. 257. Christos Memos fait également ce constat : Christos Memos, « Castoriadis on Althusser and the crisis of Marxism », *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 8, n. 2, 2012, p. 100-116.

³ Une autre critique vigoureuse de Castoriadis est celle proposée par Isabelle Garo. Cf. Isabelle Garo, « Imagination et invention de Castoriadis à Marx », *op. cit.* Isabelle Garo remarque comme D. Bensaïd que Castoriadis est peu soucieux d'appuyer ses affirmations par des citations ou bien de différencier les marxismes (p. 19-20). Il y aurait beaucoup à dire sur l'interprétation des thèses de Castoriadis par I. Garo. En effet, la synthèse critique qu'elle propose des thèses essentielles de Castoriadis accumule les contresens. Un des contresens les plus saisissants est celui où l'auteure fait dire à Castoriadis que les institutions sociales et politiques sont intrinsèquement aliénantes (p. 26). *Toute l'œuvre* de Castoriadis est construite en vue de maintenir et produire le lien entre institution et liberté... Contresens important aussi lorsqu'elle présente l'œuvre de Castoriadis comme une critique de la rationalité en général (p. 26), alors que l'œuvre philosophique de Castoriadis consiste à la repenser à partir de la notion de création. Plus généralement, ce qu'a manqué I. Garo dans sa lecture de Castoriadis est un de ses arguments logico-ontologiques centraux, à savoir qu'au pluralisme ontologique doit correspondre un pluralisme épistémologique. À défaut de ne pas désamorcer cet argument central de Castoriadis, les tentatives ultérieures de l'auteure pour sauver certains aspects de l'œuvre de Marx des critiques de Castoriadis, par exemple la thématization marxienne du fétichisme, tombent à l'eau, car ne parviennent pas à contredire l'argument selon lequel le statut ontologique de la représentation chez Marx est surdéterminé par une ontologie identitaire ne parvenant pas à différencier les objets auxquels elle s'applique. Aussi le reproche de Castoriadis à Marx dans certains passages de *L'Institution imaginaire de la société* (cité par I. Garo, p. 37) n'est pas qu'il sous-estime le rôle des représentations dans la reproduction du capitalisme, ce qu'I. Garo estime constituer *grosso modo* l'argument de Castoriadis contre Marx au sujet du fétichisme (p. 33-34), mais de ne pas considérer le *statut ontologique* des représentations, de les penser du point de vue d'une logique-ontologie identitaire – laquelle prend effectivement chez Marx selon Castoriadis la forme d'un économicisme déterministe. L'argument de Castoriadis est bien plus qu'un antiéconomicisme primaire, et Castoriadis ne se contente pas de dire que Marx a sous-évalué le rôle des représentations dans l'histoire du capitalisme, ou qu'il n'en a fait qu'une réalité « secondaire ». Dans son *opus magnum*, Castoriadis reproche à Marx d'avoir proposé une ontologie transrégionale, de n'avoir ni cherché à penser les représentations pour ce qu'elles sont *elles-mêmes*, ni considérer qu'il puisse y avoir besoin de pluraliser les formes de la rationalité *à l'intérieur même* de la rationalité adéquate à l'étude du social-historique, ce qui est tout à fait différent. Il n'est donc d'aucun intérêt de montrer, contre Castoriadis, que Marx a donné aux représentations une place prépondérante dans la reproduction du capitalisme. Cela ne répond tout simplement pas aux critiques de Castoriadis. Il aurait fallu soit montrer que la thèse castoriadienne du pluralisme ontologique est fausse ou non pertinente, soit que Marx construit un concept de représentation ontologiquement différencié et que sa théorie du fétichisme prend en compte une telle différenciation des statuts ontologiques des phénomènes. Le fait est que l'on ne trouve rien de tel chez Marx. Mais notre intention n'est pas de faire le procès de la lecture de Castoriadis par I. Garo ; certaines de ses remarques sur le rapport de Castoriadis à Marx nous paraissent tout à fait justes ; de même pour ses remarques au sujet de la question de la création et de l'invention chez Marx, aspects que l'œuvre de Castoriadis a occultés, contribuant un peu plus à forger l'image d'un Marx déterministe, économiciste et naturaliste.

d'I. Wallerstein, les « mille marxismes¹ ». Inversement, la recomposition actuelle du marxisme autour de nouveaux référents théoriques², l'accord presque unanime existant parmi les marxistes contemporains à condamner le nécessitarisme téléologique du matérialisme historique marxiste-léniniste, est une nouvelle donne qu'il s'agit de prendre en considération de nos jours lorsque nous lisons Castoriadis³.

L'effort de relire aujourd'hui la critique par Castoriadis du marxisme-léninisme doit donc moins consister à reclouer un cercueil déjà bien fermé qu'à dégager certains schèmes critiques susceptibles d'être transposés.

1.3. Signification et actualité du schème critique de la technicisation de la raison pratique

Que retenir, donc, de la critique castoriadienne du matérialisme historique marxiste-léniniste, dès lors que l'on admet qu'elle ne concerne qu'une étape particulière et historiquement circonscrite de la constitution et de l'évolution de la philosophie marxiste ? Un schème critique dans l'analyse castoriadienne du marxisme-léninisme qui nous paraît être non seulement central, mais aussi susceptible d'une réactivation aujourd'hui, est celui de la technicisation de la rationalité pratique (schème que nous avons approché dans le chapitre précédent, et qui, comme nous pouvons le constater, a un ancrage profond dans la genèse de l'œuvre de Castoriadis).

Dans les pages où Castoriadis synthétise presque vingt années de critique immanente du marxisme, l'auteur de *L'Institution imaginaire de la société* débouche en effet sur ce constat, qui servira ensuite de pierre angulaire à partir de laquelle il reconstruira son propre concept de *praxis*, mais aussi d'impulsion générale à sa critique de la « pensée héritée » :

Brièvement parlant, s'il y a un Savoir absolu concernant l'histoire, l'action autonome des hommes n'a plus aucun sens (elle serait tout au plus un des déguisements de la ruse de la raison) ; il reste donc à ceux qui sont investis de ce savoir, à décider des moyens les plus efficaces et les plus rapides pour parvenir au but. L'action politique devient une action

On pourra également lire le compte-rendu d'E. Escobar, coéditeur des séminaires de Castoriadis et ancien membre de Socialisme ou Barbarie, des thèses de *Marx et l'invention historique*. Cf. Enrique Escobar, « Sur l'«influence» de SouB et, inévitablement, sur Castoriadis », *Cahiers Castoriadis*, vol. 7, 2012, p. 175-225.

¹ Immanuel Wallerstein, *Impenser la science sociale. Pour sortir du XX^e siècle*, trad. A.-E. Demartini et X. Papaïs, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 202.

² Qui d'ailleurs peuvent être endogènes ou exogènes à l'histoire doctrinale du marxisme. On pourra consulter : Razmig Keucheyan, *Hémisphères gauches. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, op. cit.

³ Ce que fait opportunément remarquer A. Tosel dans l'introduction à André Tosel, « Figures philosophiques du marxisme du 20^e siècle ou la rationalité dialectique prisonnière du postulat métaphysique », in *Le marxisme du 20^e siècle*, Paris, Syllepse, 2009, p. 35-58.

technique, les différences qui la séparent de l'autre technique ne sont pas de principe mais de degré (lacunes du savoir, incertitude de l'information, etc¹).

Inversement, ce que la critique du marxisme a également permis de dégager, c'est que le domaine de l'histoire et du social n'est pas celui où peut se déployer une action pratique comprise sur le modèle du rapport science/application technique. Nous avons en effet vu dans le chapitre précédent que les textes des années 1950 sont marqués par la valorisation d'une philosophie de l'histoire centrée sur la lutte des classes plutôt que sur une philosophie nomologique et déterministe. De même, le rapprochement de Castoriadis avec la théorie psychanalytique dans les années 1960 le conduit à penser le champ social-historique à partir de la notion d'imaginaire, elle-même permettant de conceptualiser la contingence et l'indétermination ontologique des conditions objectives de la pratique politique. Un acquis incontestable de la critique immanente du marxisme par Castoriadis est l'énonciation d'un programme de recherche ambitieux consistant à repenser radicalement la rationalité pratique à l'intérieur d'une ontologie pluraliste et poïétique.

Sans pouvoir donc réduire l'ensemble de la critique castoriadienne du marxisme-léninisme à ce bref paragraphe, on peut néanmoins dire sans hésiter qu'il exprime son double dénominateur commun :

1. La dégénérescence du mouvement ouvrier est en partie imputable au fantasme de la constitution d'une théorie souveraine à partir de laquelle il serait possible de régler l'action pratique, et ce, selon le même modèle que celui existant entre théorie scientifique et application technique ;
2. La reprise du projet d'autonomie, dont le marxisme a été une étape historique désormais dépassée, nécessite une nouvelle explicitation des rapports entre théorie et pratique dans laquelle serait également explicité le caractère contingent (créateur) des conditions dans lesquelles elle se déploie.

C'est la raison pour laquelle, Castoriadis, *dès la première ligne* de la deuxième sous-section de « Marxisme et théorie révolutionnaire » formule ce problème : est-il seulement possible de développer une pratique révolutionnaire indépendamment de la référence à une théorie souveraine et omnipotente ?

Si ce que nous disons est vrai ; si non seulement le contenu spécifique du marxisme comme théorie est inacceptable, mais l'idée même d'une théorie achevée et définitive est

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 99.

chimérique et mystificatrice, peut-on encore parler d'une révolution socialiste, maintenir le projet d'une transformation radicale de la société¹ ?

Constater que la critique castoriadienne de la raison pratique s'articule à une critique de sa technicisation n'a pas seulement une valeur pour la compréhension de la genèse de son œuvre. C'est aussi le plus sûr moyen d'avoir accès à sa signification générale, y compris philosophique, ainsi qu'à sa critique générale de l'histoire de la philosophie politique. C'est aussi, pour nous, un schème critique qu'il est possible de nous approprier lorsqu'il s'agit de lire les nouvelles théories critiques se réclamant d'une manière ou d'une autre de l'histoire du marxisme. C'est, enfin, la base sur laquelle doit s'élaborer la lecture de Castoriadis lui-même : une lecture adéquate du texte castoradien n'a de sens qu'à l'intérieur de cette problématique plus générale : dans quelle mesure permet-elle de dégager les conditions théoriques propices à la résolution de l'antinomie théorie/pratique ?

2. Rationalité technique et histoire de la philosophie politique

Dans les dernières pages² de la première partie de « Marxisme et théorie révolutionnaire » (cette première partie faisant le bilan de la critique du marxisme-léninisme), un glissement significatif est perceptible : nous passons d'une critique localisée du marxisme-léninisme à celle généralisée de la philosophie et de la philosophie politique. La stratégie critique mise en œuvre est habile, puisqu'elle consiste à procéder à une sorte d'inclusion rétrospective : la domination de la pratique par la théorie dans le marxisme-léninisme est une figure particulière de la domination de la pratique par la théorie dans l'histoire de la philosophie en général. Aussi la technicisation de la rationalité pratique dans le marxisme-léninisme ne serait qu'un avatar historique de la technicisation de la rationalité pratique dans toute l'histoire de la philosophie politique. Or, cette généralisation à la philosophie politique du schème critique de la technicisation de la raison pratique se fait également à partir de la problématique marxienne du dépassement de l'antinomie entre théorie et pratique. Cette proximité avec cet aspect de la pensée marxienne s'exprime jusque dans le vocabulaire utilisé par Castoriadis, puisqu'il s'agit pour lui de lutter contre une « nouvelle aliénation au spéculatif », qui transforme « l'activité théorique vivante en contemplation d'un système de

¹ *Ibidem*, p. 105.

² *Ibidem*, p. 100-104.

relations données une fois pour toutes¹ ». Bien évidemment, cette critique de la philosophie politique, quand bien même elle reconduit la problématique marxienne, n'en est pas une simple transposition acritique, puisque c'est dans le cadre de sa critique originale de la philosophie comme « pensée héritée » qu'elle est reprise. Ce qui est dès lors thématique de manière originale, bien que se développant dans le giron de la problématique léguée par Marx, c'est *l'occultation du faire*, l'occultation de la pratique par la « pensée héritée » :

Ainsi enfin, on ne s'est guère préoccupé de savoir ce que *faire* veut dire, quel est l'être du faire et qu'est-ce que le faire fait être, obsédé qu'on était par ces seules questions : qu'est-ce que bien faire ou mal faire ? On n'a pensé le faire, parce qu'on n'a voulu en penser que ces deux moments particuliers, l'éthique et le technique. Et l'on n'a même pas vraiment pensé ceux-ci puisqu'on n'avait pas pensé ce dont ils étaient des moments, et que l'on avait d'avance annulé la substance en ignorant le faire comme faire être, et en le subordonnant à ces déterminations partielles, produits du faire mais présentées comme des absolus régnants depuis un ailleurs, le bien et le mal (dont l'efficace et l'inefficace sont des dérivés²).

Tout l'enjeu de sa critique de la philosophie politique vise ainsi, conjointement à l'élaboration d'une ontologie de la création, à « désoccultier » le « faire », compris comme une modalité spécifique de la pratique humaine n'ayant pas été reconnue à juste titre par la philosophie politique.

Dans ce qui suit, nous allons donc nous pencher sur la critique générale que Castoriadis a proposée de la philosophie politique. Nous serons, en particulier, attentif à deux aspects importants de sa critique : 1/ elle reconduit à sa manière la critique qui avait déjà été faite par Marx de la philosophie politique, alors identifiée en son temps à la philosophie hégélienne du droit et de l'État ; 2/ on trouve chez Castoriadis une surdétermination platonicienne de l'histoire de la philosophie politique, laissant, ce faisant, peu de place à des auteurs ou des positions dont il aurait pu se réclamer ou s'inspirer. Nous affinerons ensuite cette présentation générale de la critique castoriadienne de la philosophie politique par un approfondissement circonstancié portant sur sa critique de la philosophie politique moderne.

2.1. Une critique marxienne de la philosophie politique ?

Castoriadis propose une critique radicale de la philosophie politique se situant dans le sillon de sa critique marxienne. Après une synthèse de sa critique de la philosophie politique, nous en évaluerons donc la spécificité en la situant par rapport à celle de Marx.

¹ *Ibidem*, p. 103.

² *Ibidem*, p. 252-253.

2.1.1. Une critique radicale de la philosophie politique

Chez Castoriadis, le statut de la philosophie politique est défini en creux d'une réflexion plus générale sur les rapports entre philosophie et politique dans laquelle l'expérience démocratique athénienne occupe une place privilégiée. L'un des axes principaux de son analyse historique des pratiques démocratiques athéniennes, nous l'avons commenté dans la première partie de cette thèse, est l'explication de la corrélation entre la naissance de la philosophie et celle de la « véritable » politique, entendue comme retour réflexif, public et collectif sur les fondements normatifs et imaginaires de la société. Pour Castoriadis, en d'autres termes, la naissance de la philosophie est incompréhensible en dehors de son contexte démocratique d'apparition ; la philosophie réalisant, pour ainsi dire, dans le domaine des idées ce que les pratiques démocratiques réalisent sur le plan institutionnel et politique. Ceci établi par Castoriadis, il n'en reste pas moins qu'il considère que la philosophie politique à proprement parler, c'est-à-dire la partie de la philosophie qui s'intéresse aux choses politiques, s'est aussitôt construite *contre* la politique (toujours entendue comme « véritable » politique, et non comme simple activité visant l'appropriation du pouvoir), quand bien même elle lui est redevable de son existence. Aussitôt née, la philosophie politique, première forme de réflexion systématique et explicite sur la politique, s'est efforcée de colmater la brèche de laquelle elle est sortie, brèche provoquée par la pratique instituante et critique de la collectivité athénienne.

Voici le point central de l'affaire : il n'y a pas eu, jusqu'ici, de pensée politique véritable. Il y a eu, dans certaines périodes de l'histoire, une véritable activité politique – et la pensée implicite à cette activité. Mais la pensée politique explicite n'a été que *philosophie* politique, c'est-à-dire province de la philosophie subordonnée à celle-ci, esclave de la métaphysique et grevée de ses ambiguïtés.

Cette affirmation peut paraître paradoxale. Elle le paraîtra moins si l'on se rappelle que par politique j'entends l'activité lucide qui vise l'institution de la société par la société elle-même ; qu'une telle activité n'a de sens, comme activité lucide, que dans l'horizon de la question : qu'est-ce que la société ? Qu'est-ce que son institution ? *En vue de quoi* cette institution ? Or les réponses à ces questions ont toujours été tacitement empruntées à la philosophie – laquelle, à son tour, ne les a jamais traitées qu'en en violant la spécificité, à partir d'autre chose : l'être de la société/histoire, à partir de l'être divin, naturel ou rationnel ; l'activité créatrice et instituante, à partir de la conformation à une norme donnée par ailleurs¹.

Ce passage est particulièrement intéressant, car il présente de manière synthétique les axes principaux de la critique castoriadienne de la philosophie politique : 1/ critique de l'ancrage

¹ Cornelius Castoriadis, « La pensée politique », in *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, 1 : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983*, Paris, Seuil, 2004, p. 273-310, [p. 274].

de la philosophie politique sur la pensée métaphysique ; 2/ critique de l'incapacité de la philosophie politique à penser réellement ses objets (la politique et ses conditions d'exercice) du fait des présupposés onto-logiques propres à la pensée héritée ; 3/ critique de la hiérarchisation de la pratique et de la théorie dans laquelle la théorie est l'étalon de la pratique politique. Pour Castoriadis, en d'autres termes, la philosophie politique est une philosophie *sur* la politique, et non une philosophie *dans* la politique ; et cette position de subordination a pour conséquence immédiate l'occultation de ce que la politique a de spécifique, ainsi que l'empêchement de son autodéveloppement. C'est la raison pour laquelle il convient de procéder à une critique radicale de la philosophie politique, notamment en exposant les conséquences *pour* la politique de la fondation de la philosophie sur une ontologie de la détermination.

2.1.2. La critique de la philosophie politique chez Marx et chez Castoriadis : convergences

Ce schème critique général au sujet de la philosophie politique est, on le devine déjà, au plus près de la critique marxienne de la philosophie, puisqu'il s'agit de démontrer que le rapport de la philosophie aux questions pratiques est un rapport formel de subordination dans lequel une création de la pratique se l'aliène. Il s'agit de montrer que la pratique politique rend possible l'émergence de la pratique philosophique qui, en retour, entend déterminer la pratique politique selon ses propres critères de rationalité. Or ce schème critique est précisément celui (à quelques nuances près, certes importantes, que l'on commentera ensuite) que l'on retrouve au fondement de la métacritique marxienne de la philosophie hégélienne, et ce, dès les *Manuscrits de Kreuznach*. En effet, dans sa *Critique du droit politique hégélien*, Marx approchait déjà la philosophie hégélienne de l'État et du droit à partir de l'idée, héritée de la critique feuerbachienne de l'aliénation théologique de la genericité humaine, selon laquelle l'État hégélien est une figure abstraite de la résolution des contradictions de la société civile bourgeoise. Dès 1843, il est clair pour Marx que la figure hégélienne de l'État rationnel ne fait que reconduire les contradictions immanentes de la pratique dans les sociétés bourgeoises, notamment car elle ne considère la réalisation de ses contradictions qu'à partir du point de vue spéculatif distinctif de la philosophie hégélienne de l'histoire (l'autodéveloppement historique de l'Esprit). Pour Marx, Hegel substitue la rationalité philosophique à la rationalité immanente du réel, renversant ainsi le rapport entre théorie et pratique, c'est-à-dire constituant la pratique

à partir de la théorie. D'où l'idée selon laquelle, chez Hegel, selon Marx, « le travail philosophique ne consiste pas à montrer que la pensée s'incarne dans les déterminations politiques, mais que les déterminations politiques existantes se volatilisent en pensée abstraite¹ ». Par un procès de renversement aliénant, « ce n'est pas la logique de la chose, c'est la chose de la Logique qui constitue l'élément philosophique² ». Au final, « [l]a Logique ne sert pas à prouver l'État, c'est au contraire l'État qui sert à prouver la Logique³ ». Ainsi, chez Marx, puis chez Castoriadis, le cœur de la critique de la philosophie se situe au niveau d'une critique des objectivations de la pratique sociale visant à reconsidérer leur origine. Il s'agit de critiquer le processus de « renversement » de la réalité auquel conduit la constitution d'objectivités aliénées de la pratique sociale, et la philosophie politique est une de ces objectivités aliénées qu'il convient de reconduire à ses origines pratiques.

Aussi la réactivation de la critique marxienne de la philosophie par Castoriadis se manifeste-t-elle par des prises de position antijuridique et antiéthique très proches. On le sait, une des spécificités de la critique marxienne de la philosophie est d'avoir proposé une synthèse audacieuse entre la critique hégélienne du formalisme juridique kantien et la métacritique de l'économie politique. Marx pensait voir dans le devenir immanent des pratiques sociales, identifiées au travail social, le principe à partir duquel il était possible de penser l'exigence hégélienne d'une réalisation historique de la rationalité philosophique : contre Kant et avec Hegel, Marx voyait dans le procès dialectique de l'histoire la possibilité d'une résolution effective des irrationalités de la pratique humaine (contre la distinction kantienne entre être et devoir être) ; mais, contre Hegel, Marx identifiait le travail social comme la substance de la réalité historique, et le prolétariat comme le sujet grâce auquel les résolutions des contradictions historiques parviendraient à leur terme (*Introduction à la critique du droit politique hégélien*). C'est la raison pour laquelle Marx s'est exprimé très tôt, c'est-à-dire dès les *Manuscrits de Kreuznach* et *La Question juive*, contre les formes abstraites de la liberté politique identifiant cette dernière avec l'élaboration de dispositions juridiques et constitutionnelles distinctives de l'État de droit libéral. Il est, en effet, reproché à ce dernier, la critique est désormais bien connue, de poser un ensemble de particularités idéologiques

¹ Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien*, trad. Kostas Papaioannou, Paris, Éditions Allia, 2010, p. 58.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

comme des universalités éthiques, mais aussi, et surtout, de ne considérer la liberté que du point de vue abstrait de l'attribution de droits politiques alors qu'il convient de la considérer du point de vue concret de la justice sociale. Aussi l'identification de la liberté à l'État de droit bourgeois est-elle considérée par Marx comme une autre détermination aliénée de la pratique par la théorie, c'est-à-dire de la domination et de l'empêchement de l'autodéveloppement de la pratique sociale par une objectivité engendrée par une forme contradictoire et historiquement contingente de cette même pratique. C'est à ce titre qu'il convient de considérer la critique marxienne des droits de l'homme : non comme une critique d'inspiration romantique de l'humanisme, mais comme la métacritique d'une configuration idéologique posant un voile sur les contradictions praxéologiques dont elle se nourrit et dont elle procède ; ou, en d'autres termes, comme un autre avatar de la subordination de la pratique par la théorie engendrée par les contradictions distinctives de la pratique sociale capitaliste. Comme Marx, Castoriadis n'a eu de cesse de se démarquer du formalisme juridique ou éthique hérité de la tradition kantienne. Nous le verrons plus en détail lorsque nous étudierons de plus près le rapport de Castoriadis à la philosophie politique *moderne*, mais un des *leitmotivs* de sa critique de la philosophie politique est celle de son abstraction juridique, de l'inefficience des dispositions constitutionnelles et juridiques. Castoriadis ne veut pas dire que le droit n'a aucun rôle à jouer du point de vue de la question de la réalisation de l'autonomie, mais il ne cesse de souligner que la constitution d'une législation de l'autonomie n'a de sens qu'à partir de l'existence d'une pratique vivante de l'autonomie, laquelle a pour origine concrète un *ethos* et une *paideia* de l'autonomie. D'où certaines résonnances quasi-schmittiennes¹ de la critique castoriadienne du constitutionnalisme moderne dans laquelle il présente les constitutions, au mieux, comme des « présentations pédagogiques utiles », au pire, comme des bouts de chiffons destinés à brûler lors de circonstances historiques exceptionnelles.

Les temps modernes ont pensé – prétendu – avoir découvert la réponse à ces deux questions [la question de l'autolimitation de l'activité instituante et celle du fondement de la normativité] en les amalgamant en une seule. Cette réponse serait la « Constitution » conçue comme une charte fondamentale incorporant les normes des normes en définissant des clauses particulièrement strictes en ce qui concerne sa révision. Il n'est guère nécessaire de rappeler que cette « réponse » ne tient pas l'eau, ni logiquement ni dans les faits, que l'histoire moderne, depuis maintenant deux siècles, a tourné en dérision de toutes les manières imaginables cette idée d'une « Constitution », ou encore que la plus ancienne « démocratie » du monde libéral occidental, la Grande-Bretagne, n'a pas de

¹ Nous reviendrons plus loin sur le rapport de Castoriadis au décisionnisme schmittien. Voir 3.2.3. de ce chapitre.

« Constitution ». Il suffit de souligner le manque de profondeur et la duplicité de la pensée moderne à cet égard – telles qu'ils se manifestent dans le domaine des relations internationales aussi bien que dans le cas des changements de régimes politiques. Au niveau international, en dépit de la rhétorique des professeurs de « droit public international », il n'y a pas en réalité de droit mais la « loi du plus fort » ; autrement dit, il existe une « loi » tant que les choses n'ont pas vraiment d'importance – tant que l'on a pas réellement besoin de loi¹.

Il ne s'agit pas de dire que les constitutions sont inefficaces ou inutiles, mais de considérer le fait qu'elles ne prennent leur sens qu'à partir d'une pratique de l'autonomie, sans quoi elles ne deviennent que leur abstraction, leur *caput mortuum*.

À cette critique du constitutionnalisme juridique moderne s'articule en outre une critique acerbe du renouveau des perspectives éthiques en philosophie morale à partir des années 1980. Il s'agit, là aussi, de critiquer l'abstraction des perspectives éthiques qui, sous prétexte de réactiver la problématique philosophique d'une fondation universaliste de la norme éthique, ne font en réalité que condamner la pratique à partir d'une détermination qui lui est exogène. Selon Castoriadis en d'autres termes, la problématique de la fondation universaliste de la norme morale est un « cache-misère » qui conduit à la déresponsabilisation de l'agir pratique qui, par définition selon lui, n'est pas susceptible d'une détermination universelle du fait de la contingence intrinsèque du champ social-historique. La problématique fondationnaliste en éthique est une figure de l'irresponsabilité politique, car déleste l'individu de la possibilité même de choisir en fonction d'une circonstance contingente. C'est, là aussi, une détermination hétéronome de la pratique par la théorie :

Aucune règle abstraite, aucun commandement universel avec un contenu concret, ne peut nous dégager de la charge et de la responsabilité de notre agir. Pour citer encore une fois Aristote, cet agir est toujours nécessairement placé dans le particulier et non dans l'universel, donc requiert de nous l'exercice de la *phronésis* [...]. Or, toutes les morales religieuses que je connais, et presque toutes les morales philosophiques, violent cette exigence, en méconnaissant que toute règle éthique ne peut être appliquée que dans des circonstances particulières, donc relève aussi d'une *phronésis* qui peut amener même à la transgresser. [...] Mais surtout, et c'est le point essentiel, elles méconnaissent ou occultent la dimension tragique de l'existence et de l'action humaine, qui nous placent si souvent devant des situations qui ne comportent pas de solution sans coûts².

¹ Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 371-372.

² Cornelius Castoriadis, « Le cache-misère de l'éthique », in *Les carrefours du labyrinthe. 4, La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 2007, p. 249-266, [p. 256].

2.1.3. La critique de la philosophie politique chez Marx et chez Castoriadis : divergences

Bien entendu, la réactivation de la critique marxienne de la philosophie hégélienne par Castoriadis ne doit pas être comprise comme une simple transposition.

Tout d'abord, l'objet de l'occultation chez Marx n'est pas celui de Castoriadis. S'il s'agit, dans les deux cas, de critiquer l'occultation et la surdétermination aliénante de la pratique sociale par une théorie exogène à cette pratique, il s'avère que les définitions de ce qui est « pratique » sont fort distinctes chez les deux auteurs. Chez Marx, en effet, la philosophie hégélienne camoufle la pratique comprise comme procès d'autoreproduction matérielle de la société, c'est-à-dire le travail compris comme activité médiatrice principale à travers laquelle l'expérience du monde par l'homme est élaborée. Chez Castoriadis au contraire, il s'agit de critiquer l'occultation d'une modalité particulière de la pratique, à savoir la « *praxis* », cette fois définie comme activité collective, éventuellement conflictuelle, d'inspection critique et poïétique des fondements de la pratique et de la pensée. Cette différence sémantique affectant la définition de la pratique est capitale, puisqu'elle engage les finalités mêmes de la critique de la philosophie, et, par conséquent, les fins qu'il convient d'attribuer à une rationalité pratique délestée de sa détermination philosophique : la libération de la pratique comprise comme travail social est en effet fort distincte de celle de la pratique comprise comme *politique de l'autonomie*. Cette différence importante entre Marx et Castoriadis a une origine profonde à l'intérieur de la genèse de la pensée de Castoriadis, puisque, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, il s'était engagé dans une revalorisation de la dimension politique des rapports économiques dès ses premiers textes de *Socialisme ou Barbarie*.

Mais la différence entre les deux auteurs se joue aussi au niveau des fondements théoriques de leur critique de la philosophie. Marx comme Castoriadis engagent une critique interne de la philosophie conduisant à une transformation radicale des origines et des objets de la conceptualité philosophique. La critique de l'économie politique marxienne comme la théorie de l'institution imaginaire de la société aboutissent, en d'autres termes, à l'introduction, à l'intérieur de la philosophie, d'une conceptualité sociale et politique qui, auparavant, était un objet pour la philosophie et non, à proprement parler, un fondement pour la philosophie et ses problématiques traditionnelles. Cette ressemblance identifiée, il reste que les voies par lesquelles ils aboutissent à la reformulation de l'image traditionnelle de la philosophie sont

profondément distinctes. Dans le cas de Marx, le fondement conceptuel sur lequel repose sa critique de la philosophie est, dans un premier temps, l'anthropologie d'inspiration feuerbachienne, puis, dans un second temps, la théorie de la valeur-travail associée à la théorie de l'exploitation. Ces fondements, aussi différents puissent-ils être (et c'est le grand mérite de la lecture althussérienne de Marx que d'avoir problématisé les enjeux de cette variation interne dans l'œuvre de Marx¹), ont néanmoins ceci en commun qu'ils visent à proposer une métacritique de la philosophie dans laquelle la conceptualité philosophique est toujours rapportée à ses conditions sociales de possibilité (y compris en ce qui concerne l'anthropologie feuerbachienne, puisqu'il s'agissait pour Marx de démontrer les effets des dispositifs sociaux d'exploitation économique sur l'intégrité morale et physique de l'être humain). Aussi est-il naturel que la pensée marxienne ait pu donner lieu à l'élaboration d'importantes philosophies, à l'instar de celles de G. Lukács et d'A. Sohn-Rethel (et aujourd'hui la *wertkritik*²), dans lesquelles la critique de la philosophie traditionnelle se présente avant tout comme un effort significatif d'élucidation des médiations qui rendent possible l'objectivation sous une forme philosophique des pratiques sociales distinctives du système de production capitaliste (et, dialectiquement, l'efficacité pratique des objectivités philosophiques pour la justification des pratiques capitalistes). Or, les fondements conceptuels de la critique castoriadienne de la philosophie et, incidemment, de la philosophie politique, sont fort différents. En effet, selon Castoriadis, l'occultation de la *praxis* dans l'histoire de la philosophie n'est pas un effet d'une structuration contradictoire et antagoniste des rapports sociaux, en particulier des rapports de production, c'est-à-dire une conséquence qu'il convient de retrouver dans une cause qui lui est qualitativement distincte. L'occultation de la *praxis* est un effet à retrouver à l'intérieur de l'histoire de la philosophie elle-même ; la philosophie est une cause efficiente de l'occultation de la *praxis*. À l'intérieur de la critique de la philosophie politique, le motif critique de l'aliénation est donc minoré ou, plutôt, est partiellement désarticulé de l'ancrage économique et sociologique que Marx lui conférerait. Il s'agit pour Castoriadis de montrer que la philosophie, une fois advenue dans le contexte de la démocratie athénienne, a généré ses propres modalités

¹ Louis Althusser, *Pour Marx*, op. cit.

² Pour une présentation générale de la *wertkritik* : Anselm Jappe, *Les aventures de la marchandise : pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, France, Denoël, 2003. On peut lire également : Éric Martin et Maxime Ouellet (dir.), *La tyrannie de la valeur : débats pour le renouvellement de la théorie critique*, Montréal, Écosociété, 2014.

de rationalité (fondée sur le principe de détermination distinctif de la « pensée héritée »), lesquels font retour par la suite à l'intérieur des interactions politiques. Dès lors, le fondement conceptuel de la philosophie politique n'est pas un fondement économique ou sociologique, ce qui ferait de la critique castoriadienne de la philosophie politique une forme dérivée de la métacritique marxienne, mais bel et bien un fondement philosophique, c'est-à-dire la promotion d'une nouvelle définition de la rationalité philosophique centrée sur la création, contre l'articulation de la « pensée héritée » à la « détermination ». Il s'agit pour Castoriadis de critiquer l'ancrage de la philosophie politique sur les schèmes distinctifs de la pensée héritée, non pas de montrer qu'elle est le fruit d'une pratique sociale contradictoire et irrationnelle comme chez Marx – même si elle est aussi cela.

De Platon jusqu'au libéralisme moderne et au marxisme, la philosophie politique a été empoisonnée par le postulat opératoire qui veut qu'il y ait un ordre total et « rationnel » [...] du monde, et son inéluctable corollaire : il existe un ordre des affaires humaines lié à cet ordre du monde – ce que l'on pourrait appeler l'ontologie unitaire. Ce postulat sert à dissimuler le fait fondamental que l'histoire humaine est création – fait sans lequel il ne saurait y avoir d'authentique question du jugement et du choix, par plus « objectivement » que « subjectivement ». Par la même occasion, il masque ou écarte en fait la question de la responsabilité. L'ontologie unitaire, quel que soit son masque, est essentiellement liée à l'hétéronomie¹.

La manière dont Castoriadis entend critiquer la philosophie politique, c'est-à-dire en se concentrant sur ses présupposés logiques et ontologiques, est la raison pour laquelle il est ouvertement critique à l'égard des dispositifs théoriques de Marx, notamment la théorie de la valeur, ceux-là mêmes à partir desquels Marx fondait sa critique de la philosophie. Dans quelques pages décisives (tant du point de vue conceptuel que du point de vue de la genèse de l'œuvre castoriadienne) de « Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », Castoriadis faisait en effet valoir que la théorie marxienne de la valeur est grevée par les présupposés logiques et ontologiques de la pensée héritée : la théorie de la valeur est inintelligible en dehors de la référence à une métaphysique de la substance, qui réinvestit les présupposés classiques de l'ontologie ensembliste-identitaire². Ce qui nous importe ici, c'est de voir que cette critique de la théorie de la valeur marxienne est bien plus qu'une simple

¹ Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 357.

² Cornelius Castoriadis, « Valeur, égalité, justice, politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », in *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1986, p. 325-412. Maxime Ouellet, « Castoriadis et la critique de l'économie politique », in *Castoriadis et les sciences sociales*, éd. Geneviève Gendreau, Thibault Tranchant, Montréal, à paraître.

application ou exemplification de sa critique de la « pensée héritée » : elle signe en effet l'éloignement définitif de Castoriadis à l'égard d'un modèle critique en terme de métacritique sociologique ou économique.

Cette différence au niveau des fondements conceptuels entre les critiques marxienne et castoriadienne de la philosophie a des conséquences importantes, puisqu'elle laisse, chez Castoriadis, une place ouverte pour une redéfinition de la philosophie, tandis qu'elle est destinée, chez Marx, à être résorbée à l'intérieur d'une sociologie ou d'une économie « critique » (c'est-à-dire consciente des conditions sociales et économiques de production des abstractions idéologiques). Ce qui est en jeu chez Castoriadis, c'est bien l'élaboration d'un nouveau rapport entre philosophie et politique, c'est-à-dire la création de nouvelles formes de médiation entre la philosophie et l'activité politique, tout en maintenant la spécificité de chacune de ces formes de pratique. Il ne s'agit aucunement de considérer la philosophie comme une forme abstraite de la pratique, mais de reprendre les présupposés logiques et ontologiques de la philosophie de sorte que les rapports entre philosophie et politique ne soient plus des rapports de subordination. À une politique de l'autonomie doit correspondre l'élaboration d'une philosophie de la création. Le chapitre suivant sera consacré au détail de cette élaboration positive.

2.2. Une surdétermination platonicienne et marxiste-léniniste de l'histoire de la philosophie politique

Outre son orientation marxienne (du point de vue du problème de l'antinomie entre théorie et pratique), un autre aspect distinctif de la critique castoriadienne de la philosophie politique est ce que nous pourrions appeler sa « surdétermination platonicienne ». Castoriadis, en effet, propose une interprétation de l'histoire de la philosophie politique dans laquelle Platon occupe une place centrale, au point qu'il est possible de se demander si la philosophie politique chez Castoriadis n'est pas entièrement identifiée à la philosophie politique platonicienne. Inversement, une telle identification conduit à l'opacification de ressources historiques sur lesquelles il aurait pu s'appuyer.

2.2.1. Une surdétermination platonicienne de l'histoire de la philosophie politique

L'œuvre de Platon est prise comme référence centrale à de nombreuses reprises dans l'œuvre de Castoriadis. Elle est en effet considérée par lui comme une source centrale, sinon la source principale, de l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire dans

l'histoire de la philosophie. La philosophie platonicienne est (ré)invention¹ de la philosophie ou, plus particulièrement, fondation de la philosophie sur les schèmes logiques et ontologiques de la détermination. Platon est pour Castoriadis le point de départ principal de la pensée héritée, et, en ce sens, il fait sien ce mot d'esprit bien connu de Whitehead selon lequel l'histoire de la philosophie est à comprendre comme une « note de bas de page² » de l'œuvre de Platon. Il n'est pas étonnant, de ce point de vue, que Castoriadis propose une interprétation de l'histoire de la philosophie politique marquée par la figure de Platon. Au même titre que l'histoire de la philosophie est majoritairement platonicienne, les rapports que la philosophie entretient avec la politique sont marqués par leur formulation par Platon. Or l'aspect décisif de l'interprétation castoriadienne de la philosophie politique platonicienne est la critique qu'on y trouve d'une technicisation de la rationalité pratique, c'est-à-dire d'une subordination de la pratique à un savoir, une *épistémè*. La thèse interprétative qui traverse en effet l'ensemble du séminaire que Castoriadis a consacré à Platon (le texte le plus long qu'il lui a consacré) est que, selon Platon, « le politique, c'est l'*epistēmôn*, celui qui sait, et ce qui sait ce que chacun doit faire parce qu'il possède le vrai savoir³ ». Et c'est à partir de cette définition de la philosophie politique platonicienne comme surdétermination théorique de la pratique que Castoriadis établit un rapport entre les modalités bureaucratiques d'exercice du pouvoir (et la figure qui lui correspond : l'expert) et la conception platonicienne des rapports entre savoir et pratique :

D'ailleurs, si l'on ne veut pas rester trop éloigné de notre réalité contemporaine, cet idéal d'ordonner à chacun ce qu'il doit faire et ne pas faire à chaque instant, les Temps modernes essayent de la réaliser, non pas sous la forme de l'homme royal, mais par l'ensemble tendanciellement totalitaire de la réglementation bureaucratique⁴.

¹ Nous disons « réinvention », car, selon Castoriadis, l'œuvre de Platon est une récapitulation en même temps qu'un nouveau point de départ de l'activité philosophique des présocratiques, des poètes, des historiens et des sophistes de l'Athènes démocratique. Castoriadis parle de l'œuvre platonicienne comme d'une « torsion », c'est-à-dire comme une refondation de la réflexivité philosophique et démocratique sur les bases de la rationalité ensembliste-identitaire. Cette thèse traverse toute l'interprétation de l'œuvre de Platon par Castoriadis, mais on peut en trouver une formulation claire à la page suivante : Cornelius Castoriadis, « La “fin de la philosophie” ? », *op. cit.*, p. 293. Pour une interprétation plus nuancée du rapport de Castoriadis à Platon, qui met l'accent sur le commentaire castoriadien des apories et des tensions du texte platonicien : Sophie Klimis, « La pensée au travail, réinventer l'autonomie à partir de Platon », in *Cornelius Castoriadis : réinventer l'autonomie*, éd. Blaise Bachofen, Nicolas Poirier, Sion Elbaz, Paris, Éd. du Sandre, 2008, p. 235-253.

² Alfred North Whitehead, *Procès et réalité : essai de cosmologie*, Paris, Gallimard, 1995, p. 39.

³ Cornelius Castoriadis, *Sur « Le politique » de Platon*, *op. cit.*, p. 54.

⁴ *Ibidem*. Ce qui n'est pas sans faire penser à la thèse de K. Popper dans *La société ouverte et ses ennemis*.

En ce sens, on pourrait donc dire que la surdétermination platonicienne de l'histoire de la philosophie politique chez Castoriadis est elle-même surdéterminée, ce que nous avons mentionné ci-dessus, par l'interprétation « stalinienne », du moins marxiste-léniniste, de la théorie et pratique marxiste. Ainsi, Castoriadis pense trouver chez Platon la thèse séminale de *toute* philosophie politique, à savoir que la politique telle qu'elle se fait réellement (ce que nous appelons la « facticité politique ») n'a pas de sens par elle-même, et qu'il revient au philosophe ou à la philosophie de lui donner le sens dont elle ne dispose pas. Ce que Castoriadis trouve dans la philosophie politique platonicienne, c'est cette idée, qui serait fondatrice de l'histoire de la philosophie politique : la politique ne coïncide avec elle-même qu'à condition qu'elle se mette au diapason de la définition philosophique de la rationalité comme connaissance des essences ; la politique doit être réalisation *technique* du savoir philosophique ou elle n'est pas (ou bien elle est, mais comme fausse politique, comme politique des simples apparences).

On comprend dès lors très bien quel est le but poursuivi par Castoriadis à l'occasion de sa critique de la définition platonicienne de la philosophie politique. Il s'agit de désarticuler la hiérarchisation du savoir et du politique, de sorte que la politique puisse se doter de sa propre indépendance, voire de son autonomie (au sens castoriadien du terme). Pour Castoriadis, le régime épistémique de la politique doit être immanent à son registre praxéologique, sans quoi elle ne devient que le moyen technique en vue de la réalisation d'une fin lui étant donnée indépendamment de son propre déploiement.

2.2.2. Castoriadis et la critique du platonisme politique : les cas de Foucault et de Rancière

Cette critique de la philosophie politique par Castoriadis, centrée sur une interprétation « technicienne » de la philosophie politique de Platon, n'est pas une singularité de la pensée castoriadienne, mais constitue un véritable lieu commun du renouveau de la réflexion politique en France à partir des années 1960 (lieu commun qui, d'après nous, ne peut se comprendre que comme le contrecoup, ou plutôt l'approfondissement philosophique, de l'opposition généralisée des penseurs de cette génération au marxisme-léninisme). À titre illustratif, nous retrouvons en effet une critique assez voisine de la place du platonisme politique dans l'histoire de la philosophie politique chez Michel Foucault, mais aussi chez Jacques Rancière. Dans « Omnes et Singulatim », Foucault, s'inscrivant à l'intérieur de la

question des rapports entre pouvoir et subjectivation, propose une brève généalogie philosophique du « pastoral » comme « pouvoir individualisateur », c'est-à-dire comme ensemble de dispositifs conduisant à la production d'une subjectivité historiquement déterminée par le moyen de techniques de pouvoir. Platon apparaît pour Foucault comme une des figures centrales du « pastoral », donc comme une des figures philosophiques centrales sur lesquelles se sont réglés les rapports entre pouvoir et subjectivité, quand bien même Platon, Foucault le souligne bien, ne voyait pas dans la figure pastorale la figure définitive du politique. Plus nuancée que l'interprétation castoriadienne de la place de Platon dans l'histoire de la philosophie politique, celle de Foucault suggère tout de même que l'on trouve à l'intérieur de l'œuvre platonicienne certains schèmes distinctifs qui traverseront l'ensemble de l'histoire de l'Occident :

Tout cela semble, peut-être, fort lointain. Si j'insiste sur ces textes anciens [notamment ceux de Platon], c'est qu'ils nous montrent que ce problème [celui des rapports entre pouvoir et subjectivité] – ou plutôt, cette série de problèmes – s'est posé très tôt. Ils couvrent l'histoire occidentale dans sa totalité, et ils sont encore de la plus haute importance pour la société contemporaine. Ils ont trait aux relations entre le pouvoir politique à l'œuvre au sein de l'État en tant que cadre juridique de l'unité et un pouvoir que nous pouvons appeler « pastoral », dont le rôle est de veiller en permanence à la vie de tous et de chacun, de les aider, d'améliorer leur sort¹.

Et de même que la figure platonicienne sert à Castoriadis d'homme de paille afin de faire valoir sa propre conception des rapports entre théorie et pratique, de même, chez Foucault, la figure platonicienne a pour fonction de penser, par effet de contraste, la multiplicité possible des régimes pratiques de subjectivation.

Mais le parallèle est encore plus marquant dans le cas de Jacques Rancière. En dépit de la très grande différence au niveau de leur conceptualisation de la notion de « politique » (la politique comme créativité institutionnelle dans le cas de Castoriadis ; la politique comme reconfiguration de la « police » chez Rancière), les deux auteurs s'accordent pour voir en Platon la figure principale de la définition technicienne de la politique, contre laquelle il convient d'opposer une nouvelle forme de pratique démocratique. Dans *La haine de la démocratie*, par exemple, texte qui d'ailleurs fait écho à l'analyse foucauldienne de la pastorale platonicienne, Platon apparaît, au même titre que chez Castoriadis, comme une figure antique

¹ Michel Foucault, « “Omnes et Singulatim” : vers une critique de la raison politique », in *Dits et écrits, II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 953-980, [p. 963].

de celle de l'« expert » pour qui la politique doit se régler en fonction d'un savoir élaboré indépendamment de la politique¹. Aussi Platon apparaît-il chez les deux auteurs comme la figure par excellence de la négation de la politique, comme une tentative politique visant la suppression de la politique elle-même ; la politique étant identifiée chez chacun d'eux comme le facteur d'historicité et de contingence inéliminable de toute société. Pour Rancière, le platonisme politique est une figure du l'« archipolitique² », c'est-à-dire d'une politique qui, à partir d'un lieu qui n'est pas la politique elle-même (le lieu du savoir), cherche à neutraliser définitivement la conflictualité inhérente au politique. Chez Castoriadis, nous retrouvons une idée similaire : la philosophie platonicienne s'articule à la « volonté [...] d'arrêter, de figer l'histoire, de mettre fin à ce changement, dans les cités, cette adoption de nouvelles formes³ ». Chez Castoriadis comme chez Rancière, la conception platonicienne des rapports entre philosophie et politique est exactement ce contre quoi il convient de formuler à nouveau ces rapports. – Il n'est d'ailleurs pas sans intérêt de faire remarquer que la critique ranciérienne du platonisme politique se situe elle aussi dans le prolongement de la critique du marxisme-léninisme, plus précisément de l'althussérisme⁴, de sorte que l'on trouve chez lui, à l'instar de Castoriadis, une sorte de surqualification léniniste de la figure platonicienne.

2.2.3. *Critique de Castoriadis : une histoire occultée de la philosophie politique*

Nous concluons ces développements sur la place de Platon dans l'histoire de la philosophie politique selon Castoriadis par une remarque portant sur les excès de son interprétation. Il est en effet marquant, et nous le verrons d'autant plus lorsque nous nous pencherons sur la critique de la philosophie politique moderne par Castoriadis, qu'il ne se soit jamais appuyé (ou n'ait simplement cherché à valoriser), à l'intérieur de l'histoire de la philosophie politique, sur des constructions théoriques échappant à la conceptualisation platonicienne des rapports entre philosophie et politique. Bien qu'il donne une place importante aux apories à l'intérieur de la pensée platonicienne ou bien à l'intérieur de l'histoire de la philosophie en général⁵, Castoriadis n'a jamais suggéré qu'il existât dans telle ou telle

¹ Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 40-57.

² Jacques Rancière, « Politique, identification, subjectivation », in *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 2012, p. 112-125.

³ Cornelius Castoriadis, *Sur « Le politique » de Platon*, op. cit., p. 139.

⁴ Jacques Rancière, *La leçon d'Althusser*, Paris, La Fabrique, 2011.

⁵ Sophie Klimis, « La pensée au travail, réinventer l'autonomie à partir de Platon », op. cit.

philosophie politique des ressources utiles, sinon celle d'Aristote, en vue de refonder les rapports entre philosophie et politique. Il est possible de mesurer les excès d'une telle interprétation de l'histoire de la philosophie politique à la lecture de *Vérité et méthode* de Gadamer, qui, partant d'une problématique voisine de celle de Castoriadis (du moins dans le domaine des sciences sociales, puisqu'il s'agit pour Gadamer de s'interroger sur le renouveau possible des sciences sociales et de leurs pratiques en dehors de leur instanciation positiviste), débouche sur une interprétation nettement plus généreuse des rapports entre théorie et pratique dans l'histoire de la philosophie. À simple titre d'exemple, nous pouvons mentionner la fine interprétation qu'il propose des rapports entre compréhension, interprétation et application dans l'herméneutique théologique. Dans « Reconquête du problème fondamental de l'herméneutique », Gadamer fait en effet remarquer que l'herméneutique théologique est inséparable de son « application », dans le sens où l'horizon de sens de l'exégèse est autant l'explicitation de son sens que son effectuation pratique sous la forme de prescriptions juridiques ou d'une éthique. Ainsi, l'histoire de l'herméneutique nous présente une modalité particulière du rapport entre théorie et pratique qui n'est pas celle que Castoriadis attribue à l'ensemble de l'histoire de la pensée, à savoir celle d'une détermination unilatérale de la pratique par la théorie. Dans l'herméneutique théologique, ce n'est qu'un exemple, se déploie ce que nous pourrions appeler un « rapport prudentiel » au contenu du texte : plutôt qu'une détermination de la pratique par le texte, l'herméneutique théologique est *en même temps* explicitation théorique et application pratique.

[L]'étroite interdépendance qui, à l'origine, unissait l'herméneutique philosophique à l'herméneutique *juridique* et à l'herméneutique *théologique* reposait sur la reconnaissance de l'application comme partie intégrante de toute compréhension. [...] Un texte religieux ne demande pas à être considéré comme un simple document historique, il doit être compris de façon à exercer son action salvatrice. Comprendre le texte d'une façon adéquate, c'est-à-dire conformément à son ambition, implique dans les deux cas l'obligation de comprendre le texte, qu'il soit loi ou message de salut, de façon nouvelle et différente à chaque instant, c'est-à-dire dans chaque situation concrète. Ici, comprendre, c'est déjà appliquer¹.

Plus significativement encore, un regard plus généreux sur l'histoire de la philosophie et de la pensée politique lui aurait permis de voir qu'il y avait, bien avant lui, des auteurs soucieux de penser l'articulation entre rationalité pratique, contingence historique et critique du

¹ Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode: les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996, p. 150.

rationalisme. Nous pensons en particulier à ces pensées sceptiques, parfois clandestines, qui se sont déployées à l'ombre des grands systèmes rationalistes à partir du XVII^e siècle, notamment dans le sillage de la philosophie montaignienne (laquelle, soit dit en passant, se construit en opposition au providentialisme¹ au même titre que celle de Castoriadis s'est construite contre le nécessitarisme dialectique hégélien). Relativement nombreux furent les auteurs à cette époque qui, d'une part, doutèrent de la possibilité de connaître le champ politique, moral et social d'après les mêmes critères de vérité que ceux empruntés aux sciences mathématiques et de la nature² (alors en cours de recomposition autour du paradigme mécaniste) et, d'autre part, pensèrent que la rationalité pratique devait se doter de modalités qui ne soient pas celles de la rationalité technique. Nous pouvons mentionner l'exemple de La Mothe Le Vayer qui dans un dialogue tiré de ses *Dialogues faits à l'imitation des Anciens* faisant écho à la critique montaignienne de la politique (« Dialogue traitant de la politique sceptiquement ») articule étroitement critique des doctrines de la raison d'État, des conceptions universalistes de la raison et tentative de penser la rationalité pratique de manière nouvelle, notamment à travers des usages diversifiés de la rhétorique permettant une distanciation critique par rapport au politique³.

Pour autant, ces quelques indications sur l'héritage sceptique que Castoriadis aurait pu mobiliser ne doivent pas nous laisser penser qu'il ne fait que réactiver des thématiques et des critiques du rationalisme qui existaient avant lui. En effet, la critique sceptique du rationalisme moderne se déploie selon un motif profondément étranger à la critique castoriadienne de la « pensée héritée », à savoir le motif d'une *inconnaissabilité* de la contingence, tandis que Castoriadis cherche à élaborer les conditions d'élaboration d'une rationalité positive du contingent et de la création. En d'autres termes, les sceptiques ont davantage tendance à poser l'inconnaissabilité et l'irrationalité des choses politiques qu'à élaborer une ontologie positive de la contingence et une forme spécifique de rationalité qui lui correspondrait – ce en quoi

¹ Nicola Panichi, *Les liens à renouer. Scepticisme, possibilité, imagination politique chez Montaigne*, trad. Jean-Pierre Fauquier, Paris, Honoré Champion, 2008.

² Ce qui est très perceptible chez Pascal qui à la suite de Montaigne dans ses *Pensées* présente systématiquement les limites de la raison pour penser l'histoire et la politique, plus généralement ce que Castoriadis appellerait le « domaine de l'homme ». Ce sera néanmoins chez Vico que l'on trouvera une tentative de dépasser sous la forme d'une épistémologie positive la position sceptique d'une inconnaissabilité de la contingence historique.

³ Silvia Giocanti, « La Mothe Le Vayer et la rhétorique sceptique de la distanciation à l'égard de la politique », in *Scepticisme, rhétorique et politique à l'âge classique*, éd. Sébastien Charles, Malinowski-Charles Syliane, Paris, Honoré Champion, à paraître.

elles appartiendraient d'après Castoriadis à la « pensée héritée » comme primat du principe de détermination ontologique, puisqu'elles se maintiennent encore dans son orbite. Les opérations épistémologiques positives du scepticisme, par exemple la conceptualisation d'une rationalité probabiliste en référence notamment au *pithanon* pyrrhonien¹, ne déploient leur positivité que sous la forme d'une déficience par rapport à un idéal de rationalité exhaustive. Aussi le scepticisme apparaît-il de ce point de vue davantage comme la mauvaise conscience du rationalisme, son double négatif, mais aucunement comme son autre : l'affirmation de l'inconnaissabilité de la contingence ne fait sens que dans l'ombre du fantasme d'une connaissance absolue ; alors qu'il s'agit plutôt de déployer une forme spécifique de rationalité pour la contingence, à laquelle correspondrait une modalité particulière de la raison pratique qui soit *autre* et non pas *moins* que la rationalité technique – ce qui n'est pas une spécificité de la modernité philosophique, puisque la prudence étant déjà perçue chez Aristote comme déficiente par rapport aux savoirs plus parfaits des formes et de la substance.

3. Critique de la raison pratique moderne

Modernisation et modernité philosophique sont distinctes, la modernisation pouvant faire l'économie de la modernité philosophique, plus particulièrement de son contenu normatif : l'autonomie. Comme l'écrit Habermas dans *Le discours philosophique de la modernité*, il convient de distinguer le processus de modernisation des sociétés, qui se manifeste par une transformation des sphères de l'activité et des infrastructures d'après un processus d'objectivation institutionnelle de la rationalité en finalité, et l'exigence normative spécifique de la modernité philosophique d'une autofondation des normes par l'intermédiaire d'une activité communicative rationnelle². La modernisation de l'État peut se passer, par exemple, de sa légitimation démocratique ; et le progrès des sciences et des techniques, autre exemple, peut aller à l'encontre des capacités des peuples à s'autogouverner.

Le problème des rapports entre modernisation et modernité philosophique vient du fait que le processus de réification engendré par certains aspects de la modernisation se fait au nom des principes distinctifs de la modernité philosophique. C'est au nom de la civilisation que la

¹ Pour les différentes facettes du probabilisme sceptique à l'âge classique : Sébastien Charles, Plinio J. Smith (éd.), *Academic scepticism in the development of early modern philosophy*, op. cit.

² Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité : douze conférences*, Paris, Gallimard, 1988, chap. 1.

barbarie s'engendre. De ce point de vue, le problème de la « dialectique de la raison », c'est-à-dire celui du retournement de la modernité contre elle-même sous la forme d'une réification universelle des rapports sociaux au nom de l'autonomie, ne peut pas faire l'économie d'une inspection critique des fondements philosophiques sur lesquels se fonde la modernité en général. Et si l'incapacité de la modernité à se réaliser selon le projet d'autonomie avait pour origine certains de ses fondements philosophiques ? L'examen critique de la philosophie politique moderne occupe une place privilégiée dans cette problématique, puisqu'elle est une théorisation explicite des institutions de la modernité politique dont la finalité pratique est la réalisation de l'autonomie. Dans le cas de la critique de la philosophie politique moderne, il s'agit alors de se demander dans quelle mesure les solutions institutionnelles proposées pour réaliser le projet d'autonomie, ainsi que la rationalité qui les justifie, sont bien compatibles avec lui.

Ce problème est aussi le problème castoriadien¹. Tout comme les auteurs de la *Dialectique de la raison*, Castoriadis s'interroge sur les raisons de l'inachèvement de la modernité philosophique, inséparable de son contenu normatif. Il s'agit de montrer, sous la forme d'un raisonnement qui n'est pas sans faire penser à celui d'Adorno et Horkheimer dans *La dialectique de la raison*, que la modernité politique s'est déployée contre ses propres intentions, c'est-à-dire que la forme d'universalité pratique qu'elle a fait advenir n'est pas conforme à son projet normatif initial.

Dans ce qui suit, nous allons examiner plus en détail la critique castoriadienne de la rationalité pratique moderne, ou, plus précisément, des traits que Castoriadis juge distinctifs de la rationalité pratique moderne et, qui, d'après lui, sont à l'origine de son inachèvement. Nous allons procéder en deux temps. Dans un premier temps (3.1), nous allons examiner la

¹ Johann Arnason peut même affirmer que la question de la modernité est « *the real centerpiece of Castoriadis' project* ». Arnason Johann P., « The imaginary constitution of modernity », in *Autonomie et autotransformation de la société*, éd. Giovanni Busino, Genève, Droz, 1989, p. 323-337, [p. 323]. On peut également lire, sur ce thème : Laurent Van Eynde, « Castoriadis et la dialectique (négative) de la raison », in *Cornelius Castoriadis : réinventer l'autonomie*, éd. Blaise Bachofen, Nicolas Poirier, Sion Elbaz, Paris, Éd. du Sandre, 2008, p. 115-130. On trouve également des remarques riches et pertinentes sur le rapport de Castoriadis à la modernité tout au long du texte de Philippe Caumières et Arnaud Tomès, *Cornelius Castoriadis : réinventer la politique après Marx*, op. cit. Enfin, pour des développements sur la modernité inspirés par Castoriadis : Johann P. Arnason, « Modernity as Project and as Field of Tensions », in *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*, éd. Axel Honneth, Hans Joas, Cambridge, The MIT Press, p. 181-213. Johann P. Arnason, « The Multiplication of Modernity », in *Identity, Culture and Globalization*, éd. Eliezer Ben-Rafael, Yitzhak Sternberg, Leiden, Brill, 2001, p. 131-154.

définition critique par Castoriadis de la modernité, c'est-à-dire des traits structuraux de la période historique qui s'ouvre en Occident à partir de la Renaissance. Puis, dans un second temps (3.2.), nous allons examiner plus précisément sa critique des discours philosophiques de la modernité, en particulier de la philosophie politique moderne. Dans les deux cas, il s'agira de faire ressortir la thèse centrale qui traverse cet ensemble critique, à savoir celle d'une technicisation moderne de la raison pratique, laquelle aboutit à une surdétermination théorique de la pratique, et, *in fine*, à la réalisation d'une universalité pratique réifiée et contraire au projet initial ayant conditionné sa création, à savoir le projet d'autonomie. Aussi cette critique de la technicisation moderne de la raison pratique est-elle, comme nous pouvons aisément l'anticiper, conditionnée par sa propre perspective philosophique – le pluralisme ontopoïétique constructiviste – et politique – son institutionnalisme postmétaphysique. C'est en effet à partir de ce double point de vue que la modernité et ses discours sont critiqués. Ce détour par la critique castoriadienne de la modernité philosophique est important, car elle permet de faire ressortir un des traits distinctifs de sa philosophie politique, à savoir son inscription dans la modernité philosophique. L'institutionnalisme postmétaphysique de Castoriadis, quand bien même il puise ses inspirations dans le monde grec, est en effet une philosophie de l'*autonomie*, concept central et structurel de la modernité philosophique.

3.1. Castoriadis et la critique de la modernité

La critique castoriadienne de la modernité est une critique de son déploiement historique, c'est-à-dire de sa technicisation progressive, ou, plutôt, de la surdétermination technique du projet d'autonomie la constituant par ailleurs¹. Dans ce qui suit, nous allons redéployer la critique castoriadienne de la modernité en trois temps. Après un examen de sa définition de la modernité (3.1.1.), dont le contenu est fourni par sa théorie de l'institution imaginaire de la société, nous allons nous intéresser à des aspects plus circonstanciés de sa critique de la technicisation moderne de la rationalité pratique : le devenir révolutionnaire, l'expertise, la représentation, l'État et l'espace public (3.1.2.). Nous concluons cette première sous-section par une critique de la critique castoriadienne de l'État-nation (3.1.3.).

¹ Outre les études citées à l'occasion des développements de cette partie, on pourra se référer à cette synthèse assez maniable de la conception castoriadienne de la modernité : Karl E. Smith, « The Constitution of Modernity : A Critique of Castoriadis », *European Journal of Social Theory*, vol. 12, n. 4, 2009, p. 505-521. L'intérêt de l'article de Smith est de faire écho aux travaux d'Arnason, qui approfondissent le modèle théorique de Castoriadis en pluralisant les formes et les expressions de l'imaginaire dans la modernité.

3.1.1. Définir la modernité

Critique des définitions abstraites de la modernité. – Dans *Le peintre de la vie moderne*, Baudelaire, à la suite de la querelle entre Anciens et Modernes, définissait la modernité esthétique comme la saisie du beau dans l'éphémère, transformant ainsi l'autocompréhension de la pratique esthétique en fonction d'un régime renouvelé de la temporalité¹. L'artiste moderne est celui qui assume cette contradiction selon laquelle l'expression du beau ne se fait que dans la fugacité et la contingence du présent, conduisant dès lors au recentrement de l'acte créateur sur la saisie de l'universel dans l'éphémère. La modernité esthétique, en tant que révélation du beau dans le présent (ce qui sera par ailleurs accentué par le surréalisme avec la catégorie de « merveilleux » chez André Breton²) est incidemment négation des expressions esthétiques passées et traditionnelles, car n'étant pas susceptibles de fournir l'expérience esthétique du présent dans laquelle se révèle l'universalité du beau. Comme le remarque Habermas, c'est d'abord dans le domaine esthétique que l'appréhension de la modernité a pris une forme conceptuelle, et c'est pourquoi la définition de la modernité en général est marquée par sa compréhension esthétique³. De ce point de vue, la définition baudelairienne de la modernité esthétique est l'expression restreinte d'une réorientation plus globale de l'expérience de la temporalité par les sociétés modernes centrées sur le présent et qui coïnciderait avec un gain de réflexivité. Castoriadis rejette cette définition de la modernité centrée sur le changement du régime de la temporalité et sur l'émergence d'une conscience du temps présent : il la considère comme contradictoire, voire vide de sens, puisqu'elle ne se définit que par la négation de ce qu'elle n'est pas. Elle est absurde, car elle « ne fait sens que sur l'hypothèse [...] que la période s'autoproclamant moderne durera toujours et que l'avenir ne sera qu'un présent prolongé⁴ ». Elle est contradictoire, car elle « contredit pleinement les prétentions explicites de la modernité⁵ », à savoir le projet d'une autofondation de la pratique.

Comment définir la modernité, dès lors qu'est rejeté ce par quoi elle est souvent définie : un certain rapport au temps marqué par la négation du passé par un futur-présent ? Plutôt que de définir la modernité en fonction d'une pure réorientation du rapport au temps, Castoriadis

¹ Charles Baudelaire, « La modernité », in *Le peintre de la vie moderne*, Paris, Mille et une nuits, 2010.

² André Breton, *Manifestes du surréalisme*, Paris, Gallimard, 1985.

³ Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité : douze conférences*, op. cit., chap. 1.

⁴ Cornelius Castoriadis, « L'époque du conformisme généralisé », op. cit., p. 14.

⁵ *Ibidem*.

la définit en fonction des formes de pratiques caractéristiques de l'époque que l'on qualifie habituellement de « moderne ». En posant ce critère praxéologique de définition de la modernité, Castoriadis se donne les moyens de rejeter d'autres définitions de la modernité, notamment celles de Foucault¹ et d'Habermas², qu'il juge abstraites, dans le sens où elles expriment davantage l'attitude des penseurs à l'égard de leurs temps que des changements socio-historiques concrets :

Il est caractéristique qu'elles se préoccupent toutes les deux [les conceptions de Foucault et d'Habermas sur la modernité] non pas des changements dans la réalité social-historique, mais des changements (réels ou supposés) dans l'attitude des penseurs (philosophes) à l'égard de la réalité³.

À la thèse de Foucault selon laquelle la modernité se caractérise, à partir de Kant, par une nouvelle attitude du penseur marquée par la conscience de l'historicité de l'époque dans laquelle il vit, Castoriadis oppose que « l'historicité [...] était claire pour Périclès [...] et pour Platon, comme elle l'était pour Tacite et pour Grégoire de Tours⁴ ». En outre, la nouveauté de cette conscience du présent ne tiendrait pas à la « relation sagittale » au temps présent, c'est-à-dire à la suspension des jugements de valeur, puisque « les comparaisons de valeur sont lourdement présentes chez Kant pour qui l'histoire ne peut être réfléchie qu'en termes d'un progrès, dont les Lumières constituent un moment cardinal⁵ ». À la thèse d'Habermas selon laquelle il est possible de repartir de la définition hégélienne de la modernité comme autonomie, Castoriadis soutient que l'on ne peut pas séparer la définition hégélienne de la modernité des dimensions totalisantes et téléologiques du système hégélien⁶, comme voudrait le faire d'après lui Habermas, lesquelles seraient incompatibles avec l'autonomie. Aussi faut-il comprendre que Castoriadis ne critique pas Habermas pour avoir voulu identifier modernité et autonomie, mais plutôt pour avoir voulu conceptualiser une telle idée en repartant d'un

¹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits, II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001.

² Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité : douze conférences*, op. cit., p. 1 & 2.

³ Cornelius Castoriadis, « L'époque du conformisme généralisé », op. cit., p. 14.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 15.

⁶ Dans cet article, Ph. Caumières situe bien l'interprétation castoriadienne de la modernité par rapport à celle de Hegel, sur laquelle s'appuie Habermas : Philippe Caumières, « La modernité en question », in *Cornelius Castoriadis : réinventer l'autonomie*, éd. Blaise Bachofen, Nicolas Poirier, Sion Elbaz, Paris, Éd. du Sandre, 2008, p. 115-130.

système philosophique dans lequel la pratique de l'autonomie n'aurait aucune place, car insérée dans un devenir historique nécessaire¹.

Les imaginaires modernes : une définition praxéologique de la modernité. – Pour définir la modernité selon Castoriadis, il convient donc de repartir des pratiques distinctives de l'époque conventionnellement appelée « moderne ». Conformément à sa théorie de l'institution imaginaire qui pose l'imaginaire social comme condition de possibilité de la pratique, Castoriadis qualifie les pratiques modernes à partir des significations imaginaires sociales censées les distinguer. Or, d'après lui, la modernité se caractérise par l'émergence simultanée de deux significations imaginaires sociales contradictoires : l'imaginaire de l'autonomie et celui de la maîtrise rationnelle. À l'imaginaire de l'autonomie correspond, sur le plan politique, l'intensification, notamment sous la forme des Lumières, de la critique des fondements de l'ordre monarchique européen et de ses principes de légitimation. Sur le plan philosophique, l'imaginaire de l'autonomie permet l'énonciation de nouvelles formes de rationalité rompant « définitivement avec la théologie ». Il s'agit, bien plus globalement, d'un mouvement de fond conduisant à la transformation des « formes de la propriété », de « l'organisation de l'économie, [de] la famille, [de] la position des femmes et [d]es relations entre sexes, [de] l'éducation et [du] statut des jeunes² ». Critique consciente et lucide des fondements de la pratique et de la pensée, la modernité engendre aussi, sur le plan artistique, une réflexion sur l'acte créateur lui-même, et c'est la raison pour laquelle la modernité esthétique est inséparable du formalisme comme inclusion autoréférentielle dans l'œuvre d'art de l'acte esthétique. Dans le domaine esthétique, « la création de nouvelles formes ne fait pas que proliférer, elle est consciemment poursuivie pour elle-même³ ».

Mais cet imaginaire de l'autonomie, condition de possibilité du progressisme moderne, est contemporain de l'avènement d'un autre « magma de significations imaginaires sociales », celui de la maîtrise rationnelle, et dont la manifestation la plus visible est le réseau d'institutions et de pratiques distinctif du capitalisme.

Après un temps, cette signification pénètre et tend à informer la totalité de la vie sociale [...]. Moyennant la croissance de l'institution capitaliste nucléaire : l'entreprise, elle se matérialise dans un nouveau type d'organisation bureaucratique-hiérarchique ;

¹ Cornelius Castoriadis, « L'époque du conformisme généralisé », *op. cit.*, p. 16-17.

² *Ibidem*, p. 19.

³ *Ibidem*.

graduellement, la bureaucratie managériale-technique devient le porteur par excellence du projet capitaliste¹.

La forme de rationalité qui correspond à l'imaginaire de la maîtrise rationnelle est inséparable de la rationalité ensembliste-identitaire. La « Raison » devient l'entendement (le *Verstand* de Hegel et de Kant) et trouve dans le développement de l'économie marchande, indissociablement liée au calcul et à la rationalité instrumentale, un domaine privilégié où se déployer.

La dynamique imaginaire de la modernité : « contamination » des significations. – Or, selon Castoriadis, la spécificité historique de la modernité tient moins à l'émergence de ce double réseau de significations qu'au rapport qu'ils entretiennent entre eux et qui informe la dynamique historique des pratiques de cette époque. Antinomiques et conflictuels, ces deux groupes de significations sont à chaque fois présents dans l'agir pratique de l'homme moderne, y compris dans ses efforts d'émancipation. Selon Castoriadis, la définition et l'usage de la notion de « Raison » à l'âge classique et chez les Lumières sont particulièrement représentatifs de cette relation antinomique. D'un côté, la définition de la raison proposée par la philosophie moderne est indissociable de son contenu normatif, qui est l'autonomie. La raison moderne, et notamment la distinction lui étant consubstantielle entre fait et droit, entre *factum* et *jus*, est « l'arme principale contre la tradition [...] et se prolonge dans l'affirmation de la possibilité et du droit des individus et de la collectivité de trouver en eux-mêmes (ou de produire) les principes qui ordonnent leurs vies² ». C'est cet usage de la raison, qui cherche à trouver en elle-même ses propres fondements, qui se manifeste dans le *Discours de la méthode* de René Descartes, dont l'objet est de se doter d'une méthode permettant de conduire l'activité de l'esprit en vue d'atteindre le vrai, écartant ainsi les croyances reposant sur une simple légitimation traditionnelle, mais aussi les doctrines morales n'ayant pas fait l'objet d'un examen préalable (refondant habilement en raison la critique de Montaigne du rationalisme moral, tout en conservant la prescription conformiste découlant du constat montanien du pluralisme moral). C'est encore cet usage de la raison que l'on retrouve, cette fois-ci universalisé à la question politique, dans l'œuvre hobbesienne, qui, définissant la raison comme faculté de calcul, trouve en elle le ressort nécessaire afin de construire une science

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*, p. 20.

politique nouvelle, distincte de sa conception prudentielle héritée de l'aristotélisme politique, sur laquelle régler l'agir pratique. Cet usage normatif de la notion de raison se retrouve jusque dans les constructions philosophiques les plus inquiètes de la capacité de la raison, par exemple les différentes formes de scepticisme académique qui fleurissent dans le sillage de Montaigne à l'âge classique. Par exemple, l'épistémologie sceptique et probabiliste d'un Bayle – certes atténuée par l'appropriation originale de la notion cartésienne de « bon sens » grâce à laquelle il maintient l'indubitabilité des vérités logiques – ne l'empêche aucunement d'avoir recours, selon l'usage normatif de la raison partagé à cette époque, à la notion de « droite raison » lors de ses réflexions morales. Dans une sous-section de son *Système abrégé de philosophie*, la droite raison apparaît en effet chez Bayle comme une véritable faculté de discrimination des vérités morales à partir desquelles il est possible d'évaluer mœurs et principes moraux, rejoignant ainsi l'usage critique de la notion de raison propre à son époque¹. Mais cet usage critique de la notion de raison, comme le remarque Castoriadis, est toujours articulé à cette seconde dimension de la modernité qu'est l'imaginaire de la maîtrise et qui valorise les traits ensembliste-identitaires de la rationalité. Cela est nettement manifeste chez un auteur comme Descartes, chez qui la définition de la méthode est fondée sur les traits caractéristiques de ce que Castoriadis appellerait la rationalité ensembliste-identitaire². Mis à part le doute radical, les outils de la méthode cartésienne sont explicitement certains schèmes fondamentaux de la rationalité ensembliste-identitaire : schème de la séparation (second principe dans le *Discours*), schème de la réunion et de l'ordre (troisième et, dans une moindre mesure, quatrième principe). Et, de fait, il s'agissait bien pour Descartes de s'inspirer de la méthode mathématique afin de conduire droitement l'activité de l'esprit. Plus généralement, cette « contamination » d'un usage de la raison comme raison de l'autonomie par la rationalité ensembliste-identitaire découlant de l'imaginaire du capitalisme se manifeste dans certains des traits caractéristiques de la définition moderne de la raison, notamment sa tendance au fondationnalisme : « la logique ensembliste-identitaire crée les illusions de l'autofondation, de la nécessité et de l'universalité³ », ce à quoi correspond à la fois une présentation axiomatique de la pensée (avec

¹ Kristen Irwin, « The Implications of Bayle's Qualified Academic Scepticism for Moral Knowledge », *op. cit.*

² Michel Henry propose une interprétation voisine de la modernité philosophique et de son devenir dans : Michel Henry, *La barbarie*, Paris, Presses universitaires de France, 2014.

³ Cornelius Castoriadis, « L'époque du conformisme généralisé », *op. cit.*, p. 21.

la floraison des différents systèmes et des projets encyclopédiques) et une promotion ensembliste-identitaire et nécessitariste de l'être dans sa totalité (avec par exemple la diffusion du mécanisme philosophique ou plus largement les philosophies de l'histoire).

3.1.2. La technicisation des médiations institutionnelles modernes : révolution, expertise, représentation, État, espace public

La modernité et la technicisation des institutions. – Cette critique générale de la modernité, acquise à partir de sa théorie de l'institution imaginaire de la société, se spécifie sous la forme d'une critique de la technicisation des institutions modernes. Il s'agit de critiquer la technicisation croissante des médiations institutionnelles entre la totalité sociale et le peuple instituant, le *dèmos*. Il s'agit, en d'autres termes, de décrire les effets de l'imaginaire de la maîtrise rationnelle sur la nature des institutions de la modernité. Aussi Castoriadis ne veut-il pas tant dire que les institutions politiques de la modernité ne réalisent aucune médiation entre les différents segments de la société, mais qu'elles réalisent une médiation surdéterminée par une rationalité technicienne, empêchant dès lors le *dèmos* de se doter des médiations dans lesquelles serait objectivée sa volonté politique : les médiations institutionnelles de la modernité politique se déploient contre le principe de souveraineté populaire, alors même qu'elles sont censées l'assurer, et ce, en raison de la prégnance de l'imaginaire de la maîtrise rationnelle.

La technicisation du devenir révolutionnaire. – Dans un de ses commentaires de la Révolution française, Castoriadis fait valoir que l'échec de la Révolution, du moins sa dégradation en Terreur puis en Empire, provient de l'incapacité des révolutionnaires à instaurer les médiations adéquates par lesquelles la « Nation » aurait pu parvenir à exercer le pouvoir effectivement, laissant ainsi la place à des médiations « abstraites ».

... toute médiation vivante est supprimée : il y a d'un côté l'entité abstraite de la « Nation », d'un autre côté ceux qui la « représentent » à Paris, et, entre les deux, rien. [...] Les anciennes médiations sont détruites [...], sans qu'on permette à de nouvelles de se créer. La « Nation », poussière d'individus théoriquement homogénéisés, n'a plus d'existence politique autre que celle de ses « représentants ». Le jacobinisme commence à délirer et la Terreur s'installe à partir du moment où le peuple se retire de la scène et où l'indivisibilité de la souveraineté se transforme en absoluté du pouvoir, laissant les représentants dans un sinistre tête-à-tête avec l'abstraction¹.

¹ Cornelius Castoriadis, « L'idée de révolution », *op. cit.*, p. 197.

Un des premiers aspects de la modernité qui retient particulièrement l'attention de Castoriadis est donc la question révolutionnaire, puisqu'il s'agit selon lui d'une des manifestations paradigmatiques de son double imaginaire au sein de la période moderne. Dans un premier temps, le phénomène révolutionnaire moderne, et en particulier la Révolution française, est décrit comme une universalisation du projet d'autonomie à tous les niveaux de la pratique. La séquence historique qui s'ouvre avec la Révolution française est celle dans laquelle est posée « l'idée d'une auto-institution explicite de la société ». Aussi, « en France c'est la société elle-même, ou une énorme partie de cette société, qui se lance dans une entreprise qui devient, très rapidement, une entreprise d'auto-institution explicite¹ ». La Révolution française est inédite par rapport à ses antécédents anglais et américains, qui restent limités dans leurs ambitions, puisqu'il s'agissait principalement de se doter des institutions politiques adéquates aux pratiques sociales du capitalisme naissant, non de transformer ces pratiques elles-mêmes (et l'on voit ici, soit dit en passant, que Castoriadis réactive la critique marxienne de l'« émancipation politique » dans *La Question juive*, critique selon laquelle la seule transformation des institutions politiques d'après le modèle de la république bourgeoise est insuffisante si elle ne s'articule pas à une transformation plus profonde des pratiques sociales). Même la naissance de la démocratie en Grèce antique ne présente pas le niveau de radicalité de la Révolution française. Malgré la reprise critique de la tradition et la transformation en profondeur des institutions en Grèce antique, par exemple avec la réforme de Clisthène², il n'y a jamais été question d'une transformation universelle et totale de la société (mis à part dans certaines constructions philosophiques, notamment celle de Platon). Comme le remarque Castoriadis, « la propriété n'[y] est jamais vraiment mise en cause, pas plus que le statut des femmes, pour ne pas parler de l'esclavage³ ». Il y a donc selon Castoriadis un héritage de la Révolution française, qui est celui de l'universalisation possible du projet d'autonomie : « la grandeur et l'originalité de la Révolution française se trouvent, à mon sens, dans cela même qu'on lui reproche si souvent : qu'elle tend à mettre en question, en droit, la totalité de l'institution existante de la société⁴ ». Cette relecture de la Révolution française

¹ *Ibidem*, p. 191-192.

² Jean Hatzfeld, *Histoire de la Grèce ancienne*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2004.

³ Cornelius Castoriadis, « L'idée de révolution », *op. cit.*, p. 192.

⁴ *Ibidem*, p. 193.

s'oppose explicitement à celle de François Furet qui, à la même époque, soutenait que la séquence historique ouverte par la Révolution française et sa tendance jacobine se clôt avec la chute de l'URSS¹. Pour Castoriadis, au contraire, la Révolution française est dotée, *pour nous*, d'une véritable signification politique, qui est celle de la possibilité d'une politique universelle, dans le sens d'une politique visant la transformation totale de l'institution. En retour, la signification politique de la Révolution française vient du fait que nous évoluons dans une séquence historique où la signification d'une universalité du projet d'autonomie n'a pas encore pleinement disparu : la Révolution française n'aurait aucun sens pour nous si nous étions étrangers à l'idée d'autonomie.

Cependant, Castoriadis souligne dans un deuxième temps que la Révolution française, immergée dans le bain de significations imaginaires sociales de la modernité, présente aussi les aspects distinctifs de l'imaginaire de la maîtrise rationnelle. S'appuyant en partie sur la critique burkénne des effets néfastes de la rationalisation mécanique de la société par les révolutionnaires français², il soutient que la mobilisation du peuple français en faveur de nouvelles institutions a été suivie par la création de nouveaux dispositifs de pouvoir surdéterminés par une « rationalité de l'entendement³ ». Du fait d'une conception de la rationalité grevée par sa composante ensembliste-identitaire, le devenir révolutionnaire de la société française s'est confondu ultérieurement avec celui d'une autonomisation progressive des fonctions souveraines dans un appareil de pouvoir lui-même défini d'après la rationalité ensembliste-identitaire : l'État moderne. C'est la raison pour laquelle, avec Michelet et contre Burke cette fois, Castoriadis fait valoir que la Terreur n'était pas une nécessité de la Révolution française, mais une conséquence du retrait du peuple de l'activité instituante, retrait ayant laissé une place vide et qui a permis l'objectivation institutionnelle de la rationalité ensembliste-identitaire⁴. Ce destin ambigu de la Révolution française sera aussi, du fait de la prégnance du double imaginaire constitutif de la modernité, celui des réappropriations ultérieures du projet d'autonomie, notamment dans le mouvement ouvrier. Le cas de la

¹ François Furet, *Le passé d'une illusion : essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Paris, Librairie générale française, 2003. Première édition en 1995.

² Edmund Burke, *Réflexions sur la révolution de France : suivi d'un choix de textes de Burke sur la Révolution*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

³ Cornelius Castoriadis, « L'idée de révolution », *op. cit.*, p. 196.

⁴ *Ibidem*, p. 196-197.

Révolution russe manifeste aussi cette double tendance : d'un côté un projet d'auto-institution explicite et universelle de la société ; d'un autre côté, un recodage de ce projet par une forme de rationalité découlant de l'imaginaire de la maîtrise. Aussi la forme du parti révolutionnaire léniniste est-elle une expression paradigmatique du caractère antinomique de la constitution imaginaire de la modernité¹.

Expertise et technicisation de la raison pratique. – Cette critique se spécifie sous la forme d'une critique de la spécialisation et de l'expertise dans le domaine politique. Selon Castoriadis en effet, un des principes centraux de légitimation de l'exercice du pouvoir dans les sociétés modernes est l'expertise, dont l'effet le plus immédiat est, d'une part, l'exclusion des fonctions de pouvoir de ceux qui ne « savent pas » et, d'autre part, l'expansion possible de la régulation bureaucratique sur la base de la seule légitimation épistémique. Non seulement il existerait des experts politiques auxquels il conviendrait de confier la gestion des questions politiques, mais il ne reviendrait qu'à d'autres experts de juger de l'expertise des experts (conduisant aussi à une inflation autoréférentielle des instances bureaucratiques de régulation de l'activité de la bureaucratie). Une telle constitution épistémique de la légitimité politique aboutit à des conséquences contradictoires, car, dans un système de régulation sociale valorisant l'expertise, il s'agit moins, à l'instar du chevalier d'industrie Felix Krull², d'être expert que d'exhiber les traits de l'expertise. D'où, selon lui, le bien-fondé de l'opinion d'après laquelle ceux qui détiennent le pouvoir sont en réalité incompetents à gouverner. Castoriadis ne veut pas dire qu'ils devraient être compétents, mais qu'il n'y a pas d'expertise de la politique possible, car la politique, comprise comme mise en commun de la possibilité d'instituer, ne peut tout simplement pas faire l'objet d'une expertise (la politique étant le moment de la mise en commun, éventuellement conflictuelle, des opinions, de la *doxa*, sur les fondements de la communauté³). Aussi ne s'agit-il pas de dire qu'il n'y a aucune place pour l'expertise dans le domaine politique, mais que le moment de l'expertise doit être réinséré dans celui de la délibération, non pas être situé au principe de la rationalité politique.

¹ *Ibidem*, p. 195-200. Cornelius Castoriadis, « Le rôle de l'idéologie bolchévique dans la naissance de la bureaucratie », *op. cit.*

² Thomas Mann, *Les confessions du chevalier d'industrie Félix Krull*, trad. Louise Servicen, Paris, Librairie générale française, 1995.

³ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, III. Ce qui fait la Grèce, 2 : La Cité et les lois. Séminaires 1983-1984*, *op. cit.*, p. 93-97. Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 361-362.

La représentation comme figure de l'expertise. – Cette critique de la spécialisation et de l'expertise est aussi la raison pour laquelle Castoriadis consacre de nombreuses pages à la place de la représentation, qui est un des pivots centraux de la vie politique moderne¹. Sa thèse principale est qu'elle est une figure de l'expertise accolée à une conception technicienne de la rationalité pratique. Il rappelle notamment que l'articulation de la représentation à la démocratie est une invention conceptuelle récente², et qu'elle a depuis Aristote toujours été comprise comme un mécanisme aristocratique de régulation du pouvoir³. Outre ce rappel généalogique, Castoriadis considère que la représentation, lorsqu'elle n'est articulée à aucun mécanisme véritable de révocation et de contrôle des élus, est intrinsèquement une figure de l'aliénation politique comme dépossession du peuple de sa capacité à s'autogouverner. Aussitôt le pouvoir confié aux représentants, l'orientation de la vie politique est faite par ceux qui le possèdent, notamment afin de consolider leur position de pouvoir.

Dès qu'il y a des « représentants » permanents, l'autorité, l'activité et l'initiative politiques sont enlevées au corps des citoyens pour être remises au corps restreint des « représentants » – qui en usent de manière à consolider leur position et à créer des conditions susceptibles d'infléchir, de bien des façons, l'issue des prochaines « élections⁴ ».

L'État et la réification de l'universalité pratique. – Plus généralement, la critique castoriadienne de la spécialisation et de l'expertise rebondit sur une critique générale de l'État, en quoi il reconduit, comme nous le mentionnions dans le chapitre précédent, certains aspects de la pensée marxienne – ce qui a néanmoins pu faire dire à certains interprètes que Castoriadis reprend dans une perspective républicaine des éléments de la critique anarchiste de l'État⁵. Castoriadis définit l'État comme une « institution distincte et séparée du corps des citoyens »

¹ Pour des études qui font la synthèse de la critique castoriadienne de la représentation ou qui s'inspirent d'elle afin de penser un concept de démocratie radicale : Christophe Premat, « Castoriadis and the modern political imaginary - oligarchy, representation, democracy », *Critical Horizons*, vol. 7, n. 1, 2006, p. 251-275. Jean L. Cohen, « The Self-Institution of Society and Representative Government : Can the Circle be Squared? », *Thesis Eleven*, vol. 80, n. 1, 2005, p. 9-37. Christopher Holman, « Reconsidering the Citizens' Assembly on Electoral Reform Phenomena : Castoriadis and Radical Citizen Democracy », *New Political Science*, vol. 35, n. 2, 2013, p. 203-226.

² Voir aussi : Francis Dupuis-Déri, *Démocratie, histoire politique d'un mot : aux États-Unis et en France*, Montréal, Lux, 2013. Ali Kebir, *Sortir de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2015.

³ Cornelius Castoriadis, « Imaginaire politique grec et moderne », *op. cit.*, p. 198-199.

⁴ Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 361. Cornelius Castoriadis, « Quelle démocratie ? », in *Les carrefours du labyrinthe. 6, Figures du pensable*, Paris, Seuil, 2009, p. 175-217, [p. 189-190].

⁵ Richard Gombin, *Les origines du gauchisme*, *op. cit.*

qui, ajoute-t-il, assume une « fonction politique¹ ». C'est précisément la conjonction entre ces deux facteurs qui est, selon Castoriadis, un dévoiement de ce que devrait être la rationalité politique. La critique de l'État ne consiste pas à dire qu'il conviendrait de se débarrasser de tout mécanisme de régulation « technico-administratif » des interactions sociales, mais à dire que ce mécanisme ne devrait pas assumer de fonction politique ou, plutôt, qu'il s'agit de reproduire les médiations brisées entre lui et le peuple instituant. C'est l'autonomisation de cet appareil, puis l'accaparement des fonctions politiques par celui-ci, c'est-à-dire des décisions délibérées sur les fondements de la vie en commun, qui fait l'objet de la critique castoriadienne. Bref, il s'agit de refaire du « mécanisme technico-administratif » une instance d'exécution de la volonté populaire, et non qu'il se substitue à elle².

Technicisation et privatisation de l'espace public. – Enfin, cette critique de l'expertise se prolonge dans une critique de la privatisation de l'espace public. Comme l'ont également souligné Arendt et Habermas³, la constitution de la modernité est inséparable de celle d'un espace public comme espace communicationnel dans lequel sont explicités, objectivés et débattus les différents enjeux auxquels fait face la société – qui fait par ailleurs office de médiation symbolique par laquelle la société se dote d'une compréhension d'elle-même. Or, pour Castoriadis, et il rejoint ainsi les analyses arendtiennes et habermassiennes, la modernité a échoué dans la constitution d'un véritable espace public/public du fait de sa privatisation par différents intérêts⁴.

3.1.3. Critique de Castoriadis : l'enjeu de l'État et de la Nation aujourd'hui

La thèse de Castoriadis au sujet des institutions politiques distinctives de la modernité politique est qu'elles ne sont pas parvenues à construire les médiations nécessaires à la réalisation du projet d'autonomie. Plus encore, Castoriadis soutient que les médiations politiques de la modernité, en raison de la prégnance de l'imaginaire de la maîtrise rationnelle, se fondent sur une conception technicienne de la rationalité pratique contraire au type de rationalité politique correspondant au projet d'autonomie. Ce diagnostic manque de nuances

¹ Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 363-364.

² *Ibidem*, p. 364.

³ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 2014. Jürgen Habermas, *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. Marc Buhot de Launay, Paris, Payot, 1997.

⁴ Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », *op. cit.*, p. 76-77.

et empêche de voir, d'une part, les formes effectives de médiations institutionnelles en faveur de l'autonomie que la modernité politique a réalisées et il est, d'autre part, contreproductif d'un point de vue stratégique, puisqu'il empêche de discerner, dans le présent, les formes de médiations existantes sur lesquelles pourrait s'appuyer un effort de démocratisation de la société.

Autonomie et médiations étatiques : l'analyse freitagienne. – Dans sa typologie des formes de la société, Michel Freitag, conformément à son programme épistémologique de refonte dialectique de la sociologie, propose une description fine des médiations sociologiques par lesquelles s'instituent les sociétés modernes et qui permet de mieux conceptualiser les vecteurs d'autonomisation (au sens castoriadien) de la société moderne. Il fait tout d'abord remarquer, comme le faisait Castoriadis contre Foucault et Habermas, que le critère de définition de la modernité doit avant tout être praxéologique : le concept de modernité doit permettre de désigner l'expression d'une multiplicité de pratiques conduisant à la constitution d'un nouvel ordre social caractérisé par de nouvelles formes historiques de médiations. Pour Freitag, la modernité est un « *nouveau mode synthétique de constitution de l'ordre social, de nouvelles institutions régulatrices* et d'un *nouveau mode de légitimation*¹ » qui se fonde en « référence à une *Raison universelle* à valeur transcendantale² » et qui met « en œuvre une *nouvelle conception cohérente de la personne humaine et de son autonomie*³ ». Avec Lefort et Gauchet, Freitag affirme qu'une des spécificités de la modernité est de conduire à une mutation des médiations symboliques par lesquelles la société se représente comme totalité, laquelle permet une meilleure saisie par la société de ses mécanismes d'autoproduction normative. La modernité substitue la « représentation de la société dans le pouvoir » « à la dépendance idéologique des autorités à l'égard d'une instance transcendante extérieure⁴ ». Cette transformation de la modalité symbolique de la représentation de la société par elle-même est un gain d'autonomie, car elle conduit à plusieurs transformations institutionnelles importantes. D'une part, le pouvoir, confondu alors avec l'État souverain, devient une puissance législative,

¹ Michel Freitag, « Pour une théorie critique de la postmodernité », in *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec/Rennes, Presses de l'Université Laval/Presses Universitaires de Rennes, 2002, [p. 71]. Souligné dans le texte.

² *Ibidem*. Souligné dans le texte.

³ *Ibidem*, p. 70. Souligné dans le texte.

⁴ *Ibidem*, p. 74.

et non plus seulement exécutive d'une normativité qu'elle recevrait selon une source jugée extra-sociale ; d'autre part, l'action de l'État est systématiquement située par rapport aux corps intermédiaires émanant de la société, notamment les parlements composés de représentants. Il est possible d'objecter, comme Castoriadis le fait, qu'il existe un certain devenir du mécanisme de représentation par lequel il s'aliène la capacité de la société à s'autogouverner, mais il ne faut pas oublier, comme le rappelle Freitag, que l'État moderne est en lui-même, ce qu'affirmait Hegel en son temps, la médiation institutionnelle propre à la modernité permettant à la société d'accéder à une forme d'autonomie. Dit en d'autres termes, l'analyse castoriadienne de l'État moderne nous empêche de voir en lui le gain historique considérable de réflexivité qu'il constitue en ne faisant de lui qu'une puissance oppressive. De ce point de vue, une réflexion critique sur l'État devrait moins consister à faire une analyse des mécanismes par lesquels il en vient à opprimer une partie de la société selon une conception biaisée de l'universalité (même si une telle réflexion doit être menée) que de se demander s'il peut se fonder sur une autre forme de rationalité que celle surdéterminant effectivement son action, à savoir, dirait Castoriadis, la « rationalité ensembliste-identitaire ». Il ne s'agit pas seulement de se demander, comme le fait Habermas, si les principes de légitimation de l'État peuvent se ressourcer dans une pratique communicationnelle, mais plus largement si la « raison d'État » (au sens de la rationalité propre à la pratique d'État et non au sens plus spécifique de suspension exceptionnelle du droit positif) peut se déployer selon une rationalité qui ne serait pas celle de la « pensée d'entendement ». Cette réflexion est cruciale aujourd'hui, notamment en raison du fait, comme le souligne Freitag, du devenir « opérationnel-décisionnel » de l'État contemporain. D'après l'analyse freitagienne, le rôle historique de l'État comme médiation institutionnelle permettant à la société moderne d'accéder à l'autonomie est en train de disparaître du fait de certaines de ses tendances internes. C'est contre ce devenir autocontradictoire de l'État que la rationalité d'État doit être urgemment refondée :

En gros, le pouvoir d'État conçu de manière unitaire à partir de l'idée de la représentation du *corps* social et de celle d'un monopole des fonctions législatives, exécutives, administratives et judiciaires qui en découle, va se trouver débordée de l'extérieur et va lui-même se décomposer de l'intérieur en une multitude d'instances décisionnelles orientées toutes vers la maîtrise stratégique de leur environnement social immédiat et concret¹.

¹ *Ibidem*, p. 77.

Au regard de l'importance de tels enjeux, on mesure à quel point la qualification de l'État moderne comme simple instance parasitaire du *dèmos* a d'insuffisante.

La médiation étatique comme vecteur de politisation de la norme juridique. – En outre, une telle conception de l'État occulte aussi le rôle qu'il a eu dans le mécanisme de production de la norme, en particulier la norme juridique. En effet, l'État moderne s'est institué, comme le rappelle Freitag, comme un vecteur puissant d'autonomisation de la société moderne du fait de la transformation importante qu'il permet du mécanisme de production de la norme juridique. Avec l'État moderne, le mécanisme de production de la norme juridique devient en lui-même politique, ce qui est une autre manière de définir l'autonomie telle que Castoriadis l'entend. L'institution de l'État moderne, par la médiation historique de l'absolutisme monarchique, permet, d'une part, la politisation de l'élaboration de la norme juridique par identification manifeste de l'instance dans laquelle elle trouve son origine et, d'autre part, arrache les individus aux particularismes traditionnels qui contribuaient à leur inégalité statutaire. Aussi le pendant de l'institution de l'État moderne est-il l'institution social-historique de l'individu comme sujet de droit (c'est-à-dire à qui des droits sont attribués) *et* comme acteur politique du droit (c'est-à-dire comme origine politique et principe de légitimation du droit). Il est vrai que l'État moderne comme figure de l'universalité doit résoudre la question de la résolution dialectique des rapports entre appartenance communautaire et universalité abstraite, mais il reste que l'identification du processus de création normative par la monopolisation des fonctions souveraines par l'État est un levier important d'autonomisation de la société, car il devient l'instance explicite autour à laquelle peuvent se cristalliser les luttes politiques, qui deviennent, par la médiation de l'État, des luttes pour la création des normes juridiques s'appliquant ensuite universellement aux membres de la société. Là encore, on ne peut que remarquer l'indigence d'une interprétation de l'État qui n'en fait qu'une « institution distincte et séparée du corps des citoyens », comme peut l'écrire Castoriadis. Contre Castoriadis et avec Freitag (et aussi avec Lefort et Gauchet), il faut plutôt faire remarquer que l'autonomisation politique de la société doit bel et bien passer par cette « institution distincte et séparée du corps des citoyens », car c'est précisément la constitution de ce pôle symbolique qu'est l'État qui permet à la société de se constituer comme société politique, c'est-à-dire comme société conflictuelle visant explicitement l'institution commune des fondements de son existence. Il n'y a donc aucun intérêt stratégique à critiquer l'État parce

qu'il est une « instance séparée », et il convient plutôt de s'interroger *sur la nature des médiations* qu'il faut instituer entre l'État et la société civile, car il en va de la modalité proprement *politique* de la constitution de la norme juridique. Bref, la démocratisation de la société, dans les conditions social-historiques qui nous sont données aujourd'hui¹, ne passe pas par la suppression de l'État, mais par la constitution agonistique de l'État, plus précisément des médiations entre l'État et la société civile. Et là encore, cette réflexion est d'autant plus cruciale que l'État contemporain est engagé dans une autosuppression de la fonction politique qu'il est censé assumer du fait de la progression, en son sein, de certaines de ses logiques internes, mais aussi du fait de sa privatisation au contact d'intérêts capitalistes². On ne sort pas de la « société de contrôle », selon l'expression de Deleuze exprimant à sa façon le diagnostic freitagien sur la postmodernité³, en sortant de l'État, car elle n'est que l'expression d'une dérive de la fonction étatique, à savoir sa fonction policière – à laquelle il faut ajouter l'expansion des activités de ciblage et d'identification découlant de l'activité non régulée politiquement de l'entreprise capitaliste, qui sont des activités policières au profit de l'accumulation automatique du capital. Au contraire, on sort de la société de contrôle en restituant à l'État sa mission historique, c'est-à-dire l'institution politique de la société par position d'un tiers symbolique auquel se référer dans la lutte. La sortie de l'État, processus duquel nous sommes contemporains, est, à l'inverse, suppression de la médiation institutionnelle par laquelle il nous est donné de nous contrôler nous-mêmes, c'est-à-dire de nous donner politiquement les normes sur la base desquelles nous souhaitons exister en commun.

Médiations étatiques et éthicité. – Comme le suggère par ailleurs Éric Martin dans le sillage de Michel Freitag, l'institution d'un tel État proprement politique ne peut pas faire l'économie d'une interrogation plus profonde sur la morale et l'éducation⁴. La transformation des institutions de l'État d'après le contenu normatif du projet d'autonomie ne peut pas être une simple transformation abstraite, dans le sens d'une simple transformation juridique : elle

¹ S. Khilnani fait une remarque similaire au sujet de la superficialité de la réflexion castoriadienne sur l'État : Sunil Khilnani, « Castoriadis and modern political theory », in *Autonomie et autotransformation de la société*, éd. Giovanni Busino, Genève, Droz, 1989, p. 405-418, [p. 415].

² Michel Freitag, « Pour une théorie critique de la postmodernité », *op. cit.*, p. 81 sq.

³ Gilles Deleuze, « Post-scriptum sur les sociétés de contrôle », in *Pourparlers, 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990.

⁴ Éric Martin, *Un pays en commun : socialisme et indépendance au Québec*, Montréal, Écosociété, 2017.

doit être une transformation morale, d'où la nécessité pour la gauche révolutionnaire de se réemparer de la question nationale, qui, dans les conditions social-historiques qui sont les nôtres, est celle à partir de laquelle la question morale s'articule à celles de la totalité sociale et de la formation de la subjectivité particulière. La « question sociale » (l'égalisation des conditions économiques permettant la participation de tous à la création des normes communes) ne trouve une résolution qu'à condition de s'articuler à la « question nationale », c'est-à-dire à celle de la création social-historique d'un universel « concret » (des « mœurs » et des « valeurs » partagées, si l'on préfère), sans quoi la résolution de la question sociale ne se présenterait que comme un universel « abstrait », c'est-à-dire comme une série de dispositions juridiques que chacun pourrait chercher à éviter dans son propre intérêt (ce que nous connaissons actuellement sous la forme de l'évasion fiscale, par exemple). Cependant, un des enjeux théoriques qui nous semble important ici est la reformulation du problème de la transformation de la totalité sociale en dehors de la figure de la dialectique hégélienne par laquelle a traditionnellement été pensée l'articulation du social, de l'institution et du national. Non seulement nous pouvons nous demander pourquoi la dialectique serait la seule forme susceptible de penser une telle articulation, mais nous pouvons surtout nous demander si elle est apte à le faire. Nous reprendrons ce problème dans le chapitre suivant, où nous nous interrogerons sur les rapports entre politique, institutions et imaginaire chez Castoriadis.

3.2. Critique de la philosophie politique moderne¹

Comme le fait remarquer Philippe Raynaud, la critique que Castoriadis adresse à la pensée politique moderne ne se déploie pas selon le même registre que celles que lui font des auteurs comme Michel Villey, Leo Strauss ou Alasdair McIntyre². La réflexion à partir des « Anciens » chez Castoriadis est en effet médiatisée par une conception profondément moderne du lien politique comme autonomie, de sorte qu'il n'est pas interdit de faire de lui un penseur moderne. C'est aussi ce que fait remarquer, à sa façon, B. Bernardi, soulignant les

¹ Selon le plan de publication des séminaires de l'EHESS proposé par les éditeurs (Cornelius Castoriadis, *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, I : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983, op. cit.*, p. 7), le séminaire de 1985-1986 est consacré à l'examen de la différence entre démocratie moderne et antique, donc à l'examen, comme l'annonce Castoriadis dans sa séance du 27 avril 1983 « de la conception moderne de la démocratie et de ses théoriciens ». La publication de ces séminaires, encore inédits, nous amènerait peut-être à moduler certains aspects de nos développements.

² Philippe Raynaud, « Platon et l'expérience grecque », *Droits*, vol. 31, 2000, p. 81-87.

liens étroits qui existent entre la conception castoriadienne de l'autonomie et les théories modernes de l'obligation politique¹.

Toutefois, malgré l'ancrage de la pensée politique de Castoriadis sur la notion d'autonomie, qui est en effet structurante pour la philosophie politique moderne, il lui adresse un nombre important de critiques. Dans ce qui suit, nous allons donc nous intéresser plus précisément à cet aspect de la critique de la « pensée héritée », notamment en faisant émerger son axe critique principal, à savoir celui de la technicisation de la rationalité pratique, mais aussi son inscription dans son pluralisme ontopoïétique. C'est en effet à partir de son ontologie, et en vue de son institutionnalisme postmétaphysique, que Castoriadis adresse ses critiques au discours philosophique de la modernité.

La critique qu'il lui adresse ne prend pas, cependant, la forme d'un exposé systématique. Il s'agit toujours de développements thématiques à l'intérieur d'une réflexion plus large sur les conditions et la forme que devrait prendre le projet d'autonomie. C'est pourquoi, après avoir examiné dans quelle mesure sa critique se présente comme une critique du libéralisme politique, nous commenterons des aspects plus circonstanciés de sa critique de la philosophie politique moderne, lesquels peuvent s'organiser en plusieurs axes thématiques : critique de la problématisation moderne de la légitimité ; critiques des dispositifs modernes de l'autolimitation ; critique du procéduralisme ; critiques des rapports établis entre morale et politique dans la pensée politique moderne. Chacun de ces axes se rapporte, plus généralement, à ce qui, rappelons-le, est l'objet de ce chapitre, à savoir la critique des conceptions « héritées » de la pratique émancipatrice, surdéterminée selon Castoriadis par une rationalité technicienne. Aussi la théorisation de l'institutionnalisme postmétaphysique est-elle à comprendre comme une critique moderne de la modernité, c'est-à-dire une réélaboration des formes et des

¹ Outre le texte de Ph. Caumières et A. Tomès déjà cité (Philippe Caumières et Arnaud Tomès, *Cornelius Castoriadis : réinventer la politique après Marx*, op. cit.), on peut lire Bruno Bernardi, « En marge de Castoriadis : sur le concept d'auto-institution de la société », in *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, éd. Nicolas Poirier, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015, p. 149-158.

En langue anglaise, on peut se référer à John Clark, « Cornelius Castoriadis : Thinking about Political Theory », *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 13, n. 1, 2002, p. 67-74. Natalie J. Doyle, « Autonomy and Modern Liberal Democracy : From Castoriadis to Gauchet », *European Journal of Social Theory*, vol. 15, n. 3, 2012, p. 331-347. Dick Howard et Diane Pacom, « Autonomy - the Legacy of the Enlightenment : A Dialogue with Castoriadis », *Thesis Eleven*, vol. 52, n. 1, 1998, p. 83-101. Sunil Khilnani, « Castoriadis and modern political theory », op. cit.

modalités de la constitution d'une universalité pratique autonome, et ce, contre sa réification technicienne issue du développement interne de la modernité.

3.2.1. Une critique du libéralisme

Individualisme et philosophie politique moderne. – D'un point de vue très général, la critique de la philosophie politique moderne chez Castoriadis se présente comme une critique du libéralisme. Il est certes difficile de s'accorder pour donner une définition du libéralisme, tant ses ramifications sont nombreuses et tant les discours s'y rapportant le qualifient diversement. On peut néanmoins s'accorder avec Ph. Raynaud¹ pour dire que l'unité de la pensée libérale, issue du « problème théologico-politique » et exprimant dans le domaine des idées les mutations profondes que vivent les sociétés à partir de la Renaissance², se situe au carrefour d'une valorisation de l'individu comme origine et finalité de la politique (requalification de la question de la légitimité, notamment à partir de la théorie du droit naturel), d'une conceptualisation de la séparation franche entre la société civile et l'État (à laquelle correspond aussi l'élaboration du libéralisme économique comme théorie de l'autoconstitution marchande de la société civile), ainsi que d'une qualification nouvelle des montages institutionnels censés garantir la liberté de l'individu (essor de la théorie de la représentation, de la séparation des pouvoirs, du constitutionnalisme et du rôle de la presse comme autoreprésentation politique de la société civile). De ce point de vue, la pensée libérale n'est pas réductible à sa variante contractualiste, puisque des auteurs contractualistes, à l'instar de Rousseau, peuvent avoir un rapport difficile au fondement individualiste du libéralisme et d'autres, comme Montesquieu, n'ont pas recours à la fiction du contrat dans leur élaboration théorique des institutions libérales. Mais, au regard de la diversité des pensées libérales, l'aspect sans doute le plus distinct de ce courant de pensée est moins d'avoir théorisé rigoureusement la distinction entre la société civile et l'État, ce qui est selon Maurice Barbier³ le critère distinctif de la modernité politique, que de poser l'individu comme origine et finalité de l'association politique (ce qu'avait exprimé à sa façon Hegel lorsqu'il disait que la

¹ Philippe Raynaud, « Libéralisme », in *Dictionnaire de philosophie politique*, éd. Philippe Raynaud, Stéphane Rials, 3^e, Paris, Presses universitaires de France, 1996, p. 393-400.

² Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme : dix leçons*, Paris, Hachette littératures, 1997.

³ Maurice Barbier, *La modernité politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

subjectivité est au fondement de la modernité¹). De Hobbes à Rawls, le libéralisme politique pose l'origine de l'association politique, considérée d'ailleurs comme un type d'association contingente et artificielle, comme association d'individus ; et il pose la liberté de l'individu, alors identifiée comme chez Hobbes à celle de ne pas être entravé dans son mouvement, comme la fin de l'association politique. Comme le souligne Bruno Bernardi², la modernité politique, dont le libéralisme est d'abord la matrice idéologique, est une conjonction entre le principe de souveraineté³ et celui d'individualité, laquelle débouche sur un principe de conventionalité : la souveraineté de l'État tire sa légitimité d'un accord d'individus et, plus encore, la société, dont l'État a pour mission de garantir la paix et la sécurité, est une *société d'individus*. Aussi est-ce la raison pour laquelle la qualification de l'individu comme sujet de droit dans la pensée libérale a pour finalité la conservation de la liberté de l'individu, toujours compris comme existant préalablement à son association politique. D'où une conception globalement instrumentale du rapport entre individus et État (contre laquelle a réagi Hegel en thématissant la notion d'éthicité (*Sittlichkeit*) : l'État est l'instrument des individus qui s'associent afin de protéger leurs libertés fondamentales, la genèse de l'association politique étant la plupart du temps restituée par les auteurs libéraux sous la forme d'un calcul d'intérêts égoïstes (jusque chez Rawls, puisque les principes de la justice sont déduits grâce au calcul égoïste des individus dans la situation hypothétique du « voile d'ignorance⁴ »)). Et d'où également cette distinction désormais canonique entre la liberté des Anciens et celle des Modernes telle que l'a proposée Benjamin Constant : être libre, c'est ne pas être opprimé par le pouvoir, non avoir l'opportunité de participer activement à l'élaboration des normes qui s'appliquent à nous.

Ontologie de l'être social-historique et individualisme moderne. – Si nous faisons ces rappels au sujet du fondement individualiste du libéralisme politique, c'est afin de faire ressortir un des axes privilégiés de sa critique castoriadienne, à savoir son anti-individualisme, par lequel il rejoint en partie la critique romantique de la modernité politique (influence ayant

¹ Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité : douze conférences*, op. cit., chap. 2.

² Bruno Bernardi, « En marge de Castoriadis : sur le concept d'auto-institution de la société », op. cit. Voir aussi Bruno Bernardi, *Le principe d'obligation : sur une aporie de la modernité politique*, Paris, Vrin, 2007.

³ On pourra lire également Gérard Mairet, *Le principe de souveraineté : histoire et fondement du pouvoir moderne*, Paris, Gallimard, 1997.

⁴ John Rawls, *Théorie de la justice*, trad. Catherine Audard, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

également été déterminante pour l'essor ultérieur de la pensée sociologique de laquelle il participe¹). Aussi l'anti-individualisme de Castoriadis est-il à réinscrire dans le temps long de cette critique moderne de la modernité ayant cherché à exhiber ce que le processus de rationalisation sociale propre à la modernité a de déstructurant pour les communautés humaines. Mais l'anti-individualisme de Castoriadis ne se comprend pas comme un retour à une figure traditionnelle de l'individu dont le bonheur se confondrait avec les limites imposées par la société dans laquelle il vit (fantasme de la « belle totalité »). Il s'agit plutôt de montrer quelles sont les conséquences pour la théorie politique, en particulier celle issue de la pensée libérale, de l'occultation des conditions ontologiques dans lesquelles s'ancre nécessairement l'énonciation de la liberté politique². Selon Castoriadis, en effet, il est exclu que nous puissions penser quoi que ce soit au sujet de la liberté sans objectiver sur le plan théorique les conditions réelles dans lesquelles la liberté peut se déployer, ces conditions étant celles, ontologiques, qu'impose l'existence effective du social-historique comme domaine de l'être *sui generis*. Sans la prise en considération de cette effectivité ontologique, la théorie politique est « abstraite » et manque nécessairement sa cible. Dans « Quelle démocratie ? », par exemple, Castoriadis fait valoir, visant explicitement les philosophies politiques libérales, que « les constructions rationalisantes qui tiennent actuellement lieu de “philosophie politique” se déploient moyennant l'oubli ou l'occultation de l'effectivité du régime social-historique³ [...] ». De ce point de vue, la critique du fondement individualiste du libéralisme politique prend tout d'abord la forme, assez traditionnelle dans le sillage des différentes conceptions « holistes » du social, de la « fiction » de l'individu libéral comme abstraction, puisqu'on ne saurait penser l'individu en dehors de son inscription dans le champ social qui le détermine. Nous ne saurions penser la genèse d'une société rationnelle sur la base de prémisses théoriques irrationnelles, à savoir celles d'un individu délié de toute détermination social-historique. La critique de l'individualisme libéral chez Castoriadis prend donc tout d'abord la forme d'une critique de sa conception de la genèse sociale en exposant l'absurdité d'une subjectivité déliée de tout enracinement : d'une part, l'individu est toujours socialement déterminé ; d'autre part,

¹ Robert Nisbet, *La tradition sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

² Sur ce thème, on pourra lire : Gilles Labelles, Éric Martin, Stéphane Vibert (éd.), *Les racines de la liberté : réflexions à partir de l'anarchisme tory*, Montréal, Nota Bene, 2014.

³ Cornelius Castoriadis, « Quelle démocratie ? », *op. cit.*, p. 188.

on ne peut penser la genèse du social à partir des individus du fait de leur nécessaire socialisation. Penser l'idéalité normative des normes politiques et sociales nécessite au contraire de repartir des conditions objectives et historiques à partir desquelles elles peuvent faire l'objet d'une rationalisation. Castoriadis convoque très explicitement à ce niveau un des schèmes critiques les plus classiques de la tradition contre-révolutionnaire, à savoir celui de l'« abstraction » de la théorie libérale, qui reconstitue effectivement un ordre social pseudo-rationnel en se donnant pour point de départ un individu calculateur, et pour finalité celle d'en préserver les droits naturels (eux-mêmes étant des droits individuels). Toutefois, la convocation de ce schème antilibéral ne se fait pas au nom du maintien des formes héritées de la « statique sociale », pour parler comme Comte, mais bien au nom du schème révolutionnaire du primat de la pratique : la pratique de l'individu ne peut se comprendre et ensuite se déployer comme pratique transformatrice qu'à condition d'en énoncer les conditions pratiques, qui sont des conditions social-historiques.

Pluralisme poïétique et critique phénoménologique du sujet : divergences. – Cette critique socio-centrée de l'individualisme libéral est la raison pour laquelle il convient de la distinguer de la critique de la subjectivité moderne, notamment cartésienne et kantienne, qu'a pu mener la phénoménologie heideggérienne ou celle issue et inspirée de Heidegger, par exemple la phénoménologie merleau-pontienne du corps. En effet, l'analyse des structures existentielles du *Dasein* menée par Heidegger dans *Sein und Zeit* aboutissait elle aussi à une conception de l'individu radicalement distincte de l'individu libéral. Il s'agissait notamment d'exposer les « existentiels » dans l'analytique du *Dasein* qui, s'articulant à la catégorialité kantienne, permettent de ressaisir l'expérience affective marquée par la temporalité que l'homme fait du monde et par lesquels l'être lui apparaît comme étant (d'où l'examen de la différence ontologique à partir d'une analytique du *Dasein*, puisque la résolution de la question de l'être ne peut se faire qu'à partir de cet étant, le *Dasein*, pour qui l'être apparaît comme étant et qui peut s'interroger sur les modes de constitution de la phénoménalité de l'étant). Dans le §12 de *Être et Temps*, par exemple, paragraphe dans lequel est introduite l'analytique de l'être-au-monde à laquelle succèdent des analyses circonstanciées du « monde », de « l'être-avec », de « l'être-au » et du « souci », Heidegger présente l'« être-au » comme un existentiel radicalement distinct de la conception kantienne de la spatialité selon laquelle le sujet constitue son objectivité sans être affecté par elle : en tant qu'existential, « l'être-au » est au contraire

une structure intentionnelle par laquelle le phénomène apparaît au *Dasein* en même temps qu'il se loge à l'intérieur de la phénoménalité¹ (d'où le thème de l'« habitation », de la « familiarité » ou de l'« enracinement »). Pour Castoriadis, une telle critique de la subjectivité, qui valorise la codétermination primordiale de la subjectivité et de l'objectivité, si elle n'est pas fausse², manque cependant d'autres aspects majeurs de la constitution de la subjectivité, en particulier le rôle qu'y joue le champ social-historique :

Cela [les conditions imposées par le social-historique] est beaucoup plus, et même tout autre chose, que le simple « être là dans un monde » que l'on n'a pas choisi (la *Geworfenheit* de Heidegger). Ce monde n'est pas un ou le monde tout court, c'est un monde social-historique, façonné par son institution et contenant, de façon indescriptible, d'innombrables *transformés* de l'histoire précédente³.

C'est également la raison pour laquelle la proximité de Castoriadis avec la pensée de Merleau-Ponty, explicite dans les premières années de la formulation de la théorie de l'institution imaginaire de la société, s'est amenuisée au fur et à mesure qu'il a explicité le rôle que joue le social-historique dans la constitution de la subjectivité. Même si Merleau-Ponty a été particulièrement attentif à cette question, Castoriadis lui reproche d'être resté prisonnier de la perspective « égologique » qu'il hériterait de Heidegger, et, plus largement, de la phénoménologie transcendantale husserlienne. Selon Castoriadis, Merleau-Ponty n'a pas été capable de reconnaître la spécificité ontologique du social-historique, alors qu'il faut la situer, au contraire, à la base de toute analyse ayant trait aux questions anthropologiques⁴. Bref, la critique castoriadienne de l'individualisme ne passe pas seulement par une requalification de la subjectivité, comme c'est le cas d'après lui dans les courants phénoménologiques issus de Heidegger, mais par une explicitation des conditions ontologiques par lesquelles la subjectivité se constitue. Nous voyons donc très bien, en ce cas, comment le pluralisme poïétique intervient chez Castoriadis comme fondement de la critique de la philosophie et de son histoire, *a fortiori* en ce qui concerne la conceptualisation de la raison pratique et de ses conditions.

Libéralisme et technicisation de la raison pratique. – La critique de l'individualisme libéral nous importe, car elle vaut comme une critique de la conception libérale de la rationalité pratique en matière politique. Chez les libéraux, et en particulier les libéraux ayant eu recours

¹ Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 87-88.

² Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », *op. cit.*, p. 274.

³ Cornelius Castoriadis, « La démocratie comme procédure et comme régime », *op. cit.*, p. 271.

⁴ Cornelius Castoriadis, « Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique », *op. cit.*

au modèle contractualiste, la question politique de la rationalité pratique se déploie en deux étapes complémentaires.

Dans un premier temps, il s'agit de reconstituer la logique de la genèse du corps politique rationnel – distinct des corps politiques effectifs et historiques. Il s'agit dans ce cas de reconstituer grâce à la fiction de l'état de nature et à la qualification mécaniste des passions (chez Hobbes, mais aussi Locke et, dans une moindre mesure, Rousseau), la série de causes et d'effets qui aboutit à l'association politique, permettant dès lors d'identifier ses fins, ainsi que les limites qu'il ne lui faut pas dépasser. Aussi la fiction du contrat, comprise comme genèse idéale de l'association politique, est-elle ce qui permet de déterminer les fonctions de l'État rationnel en tant qu'il procède de la décision d'individus supposés rationnels. À l'intérieur de ce dispositif théorique, la distinction entre droits naturels et droits positifs est essentielle, puisqu'elle est précisément la pierre de touche permettant d'assigner à l'État sa fonction et les limites de son action. La distinction entre droits naturels et droits positifs, autrement dit, est le fondement conceptuel à partir duquel la rationalité de l'État est évaluée.

Dans un second temps, il s'agit d'évaluer la politique effective à partir de la société politique rationnelle telle qu'élaborée à travers sa genèse idéale. De ce point de vue, la rationalité pratique s'énonce à travers la distinction entre idéal et effectivité, instituant à l'intérieur de la modernité politique une composante utopique prononcée (même si certains auteurs, par exemple Hobbes, disent se distinguer des utopistes de leur temps¹). Cette distinction entre idéalité et effectivité est particulièrement visible chez un auteur comme Rousseau, chez qui elle se reflète dans la constitution même du corpus : *Le contrat social* (1762) fait suite au *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes* (1755), le premier proposant le modèle normatif à partir duquel remédier à l'analyse historique (qui n'est pas une analyse de l'histoire effective, mais celle de la genèse idéale de l'inégalité elle-même) menée dans le second.

Cette matrice bicéphale est celle dans laquelle se coule la rationalité pratique libérale dans le domaine politique. Il s'agit de rapporter l'effectivité politique à un idéal donné par

¹ Dans le cas de Hobbes, il convient de nuancer, puisqu'il s'agit pour lui de renvoyer dos-à-dos utopie et réalisme en proposant une genèse géométrique et mécaniste de l'État rationnel, ce qui conduit, comme le suggère Y.-C. Zarka, à « déplacer le lieu du politique » (voir Yves Charles Zarka, *La décision métaphysique de Hobbes : conditions de la politique*, Paris, Vrin, 1999, p. 244-245.). Il n'en reste pas moins que l'État rationnel hobbesien est la figure de l'État à partir de laquelle sont reconduites les politiques effectives.

ailleurs, par exemple en rapportant systématiquement le droit positif et les institutions aux fondements idéaux grâce auxquels ils sont censés fonder leur légitimité. D'où la mutation capitale de la question de la légitimité à l'intérieur de la modernité libérale. Le pouvoir légitime n'est pas seulement celui qui fait l'objet d'un consensus (ce qui est aussi bien le cas des sociétés traditionnelles), mais celui qui se fonde sur des normes n'étant pas celles que le pouvoir énonce lui-même et qui sont présentes à la raison de chacun (le droit naturel, accessible par la « droite raison » ou par la « lumière naturelle »). La distinction entre normativité et effectivité historique est donc consubstantielle au paradigme libéral¹, et l'on comprend bien de ce point de vue en quoi Castoriadis peut voir en elle une détermination technique de la rationalité pratique. Il s'agit dans tous les cas de rapporter l'effectivité historique à un modèle donné préalablement à la pratique elle-même. De la pratique à proprement parler, il ne reste rien, puisqu'elle réduite à l'application de normes qu'elle ne fait pas et qui lui sont données préalablement à son inscription dans l'histoire. Ce qui est ainsi occulté selon Castoriadis dans une telle détermination de la rationalité pratique, outre les conditions objectives dans lesquelles elle peut se déployer, c'est la créativité de la pratique elle-même. La pratique politique, réduite à se conformer à une idéalité jugée universelle, n'est plus susceptible de se doter de ses propres normes et de ses propres formes au contact de l'expérience historique. De ce point de vue, Castoriadis reprend clairement la critique du formalisme libéral distinctif de la pensée hégéliano-marxienne. Comme le souligne très bien Emmanuel Renault², la question de la normativité dans la pensée marxienne est résorbée à l'intérieur d'une explicitation de la rationalité immanente de l'histoire : la rationalité de la pratique a son siège dans celle du processus historique identifié à la transformation collective de la nature par le travail. Mais toute la différence de Castoriadis avec la critique hégéliano-marxienne du formalisme libéral est de chercher à isoler la *praxis* (définie par Castoriadis comme modalité politique de la pratique) comme source indépendante et créatrice de la norme politique. Castoriadis formule donc une troisième voie de la critique de la raison pratique : il s'agit d'arracher, d'une part, la

¹ La prise en considération de l'histoire chez les libéraux modernes ne visant qu'à trouver dans l'histoire l'assurance de la réalisation effective de l'idéal : c'est le cas par exemple chez Condorcet (*Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain*) ou chez Kant (*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*). C'est aussi le cas chez Hegel, qui n'est cependant pas un libéral *strico sensu*, puisqu'il se dégage du fondement individualiste de la philosophie libérale.

² Emmanuel Renault, *Marx et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

pratique à son hétérodétermination universaliste et, d'autre part, à son hétérodétermination historiciste, puisque, dans les deux cas, la pratique est toujours pensée à partir d'autre chose qu'elle-même (le « Droit » ou l'« Histoire »), occultant ainsi ses capacités créatrices.

Légitimité et création. – Quant à la question de la légitimité, qui est effectivement une des problématiques centrales de la modernité politique, elle doit être reconstruite en dehors des présupposés individualistes du libéralisme et en dehors de ses coordonnées technicistes. Penser la légitimité requiert à la fois de penser l'inscription de l'individu dans le champ social-historique par lequel la loi lui apparaît légitime *et* le processus par lequel la loi peut faire l'objet d'une distanciation critique distinctive de l'autonomie. Mais, dans tous les cas, la question de la légitimité du pouvoir ne peut pas faire l'objet d'une résolution abstraite et au final anhistorique, comme c'est le cas dans les montages théoriques du libéralisme : la légitimité est toujours une légitimité déterminée social-historiquement, et la modalité autonome de la légitimité est une de ses possibilités, qu'il faut quoi qu'il en soit rapporter à ses conditions historiques d'effectuation¹. Cette historicisation de la problématique moderne de la légitimation conduit par ailleurs à une désubstantialisation du contenu normatif des principes de légitimation. Pour Castoriadis, l'autonomie ne se donne pas dans l'adéquation des institutions à des « principes de la justice » déterminés par le théoricien et donnés préalablement à la pratique, mais dans le *rapport* que le *dèmos* entretient avec ses institutions. En d'autres termes, l'universalité de l'autonomie ne tient pas tant au contenu des principes substantiels auxquels le *dèmos* choisit de donner son assentiment qu'au type de rapport qu'il entretient avec ses institutions. Cette désubstantialisation n'est cependant pas relativisation des principes sur lesquels doit s'accorder le *dèmos* autonome, puisqu'ils ont nécessairement un impact sur les formes et le contenu des rapports démocratiques : le principe substantiel d'après lequel, par exemple, les femmes sont irrationnelles conduit à les écarter de la pratique politique, ce qui contrevient au principe d'autonomie reposant lui-même sur le principe d'égalité dans la participation à l'activité politique. Outre cette restriction logique, c'est à la pratique politique elle-même qu'incombe la responsabilité de faire émerger des principes de légitimation, non à la pratique de s'aligner sur une théorie qui lui serait donnée préalablement.

¹ Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », *op. cit.*, p. 47-51.

3.2.2. Une critique du constitutionnalisme

Cette critique générale de l'individualisme moderne et de la modalité technicienne de la rationalité pratique moderne se spécifie dans des critiques plus circonstanciées. L'une d'entre elles est la critique des dispositifs modernes de l'autolimitation, en particulier le constitutionnalisme.

La question de l'autolimitation émerge dès qu'il y a démocratisation de la société. En effet, dès que la société s'engage dans la démocratisation de ses institutions, c'est-à-dire dès que le peuple instituant se reconnaît comme étant à l'origine de la normativité qui régule ses actions, il se pose la question des limites de sa propre activité instituante. La question de l'autolimitation, au contraire, selon Castoriadis, ne se pose pas dans le cas d'une société hétéronome pour laquelle elle est réglée d'avance. Les limites sont alors posées par une origine extra sociale, qui est en fait une origine sociale qui ne se sait pas comme telle¹. Le constitutionnalisme est une des réponses que les Modernes ont trouvée à la question de l'autolimitation : « cette réponse [celle à la question de l'autolimitation] serait la “Constitution” conçue comme une charte fondamentale incorporant les normes des normes et définissant des clauses particulièrement strictes en ce qui concerne sa révision². » Il est indéniable selon Castoriadis que le constitutionnalisme est un gain d'autoréflexivité et qu'il est un acquis important du projet d'autonomie, puisqu'il repose sur la reconnaissance par les sociétés de leur capacité à instituer explicitement leur propre normativité. Pour autant, Castoriadis fait remarquer que le constitutionnalisme est une forme de l'autolimitation qui ne tient « ni logiquement ni dans les faits³ ». Elle ne tient pas « logiquement », dans le sens où l'institution autonome de la société implique l'ouverture constante de la normativité : l'autonomie suppose qu'il y ait toujours la possibilité de modifier les dispositions législatives au contact de l'histoire et de l'expérience. À l'inverse, le constitutionnalisme introduit un effet d'hétéronomie en introduisant l'illusion d'une extériorité de la loi par rapport à l'activité du peuple instituant, verrouillant ainsi sa pratique. « L'idée d'une Constitution non révisable est à la fois concrètement et logiquement absurde⁴. » Comme le fait remarquer B. Bernardi par

¹ Cornelius Castoriadis, « Institution de la société et religion », *op. cit.*

² Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 371.

³ *Ibidem*, p. 371-372.

⁴ Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme : débat avec le MAUSS*, Paris, Mille et une nuits, 2010, p. 113.

ailleurs, il s'agit là d'un des aspects distinctifs de la modernité politique, dont le mouvement d'autonomisation s'accompagne toujours, écrit-il, d'un « effet d'hétéronomie ». Le cas du concept de souveraineté en serait représentatif : d'un côté, il permet un recentrement de la fonction législative sur une figure anthropologique ; d'un autre côté, il procède à la détermination hiérarchique de cette figure, y compris dans sa figure démocratique (la volonté générale étant qualitativement supérieure à celle de tous¹). D'un point de vue historique, Castoriadis ajoute que le constitutionnalisme n'a aucune valeur dans le cas des circonstances exceptionnelles, révélant ainsi le primat de la pratique sur les dispositions législatives. La thèse de Castoriadis est que le constitutionnalisme manque sa cible, dans le sens où il ne nous protège pas de ce contre quoi il est censé nous protéger. Dans le cas des circonstances historiques exceptionnelles, le constitutionnalisme comme dispositif d'autolimitation ne limite rien. « Personne ne peut protéger l'humanité contre la folie ou le suicide² », *a fortiori* une constitution.

Il s'agit de comprendre que cette critique du constitutionnalisme ne vise pas tant à le critiquer pour lui-même que d'en exhiber les dérives formalistes en les rapportant à ses origines praxéologiques. En effet, le constitutionnalisme a de nombreuses vertus selon Castoriadis : il permet de se doter d'une représentation explicite des fondements normatifs de la société, et il assure, quoi qu'on en dise, une fonction d'autolimitation. Ce que Castoriadis critique, ce n'est donc pas le constitutionnalisme pour lui-même, mais le fétichisme du constitutionnalisme selon lequel la simple disposition constitutionnelle permettrait d'assumer sa fonction d'autolimitation. Castoriadis veut dire qu'une constitution n'est rien si elle n'est pas articulée à une pratique vivante de l'autonomie, c'est-à-dire à un *éthos* démocratique relayé et soutenu par une éducation démocratique. C'est la raison pour laquelle Castoriadis, dans son étude de la Grèce ancienne, s'intéresse aux pratiques d'autolimitation des Athéniens, car il juge qu'elles ne présentent pas ce formalisme distinctif de la modernité constitutionnelle : « Dans la pratique (et la pensée) grecque, la distinction entre la “Constitution” et la “loi” n'existe pas. La distinction athénienne entre les lois et les décrets de l'*ecclèsia* (*psèphismata*) ne présentait pas le même caractère formel³ [...]. » L'argument « exceptionnaliste » de Castoriadis, s'il fait

¹ Bruno Bernardi, « En marge de Castoriadis : sur le concept d'auto-institution de la société », *op. cit.*, p. 155.

² Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 371.

³ *Ibidem*, p. 372.

penser à celui que peut faire valoir un C. Schmitt contre Kelsen, vise donc des fins qui lui sont assez distinctes, puisqu'il ne s'agit pas de révéler le fondement souverain de la loi, mais plutôt d'attirer l'attention sur l'aliénation toujours possible du peuple à sa propre activité instituante. Il ne s'agit pas de fonder une théorie de la souveraineté aux intentions politiques douteuses, mais de rapporter le sujet de l'autonomie à sa propre activité, de sorte que soient prévenus les processus toujours possibles d'hétéronomisation de sa pratique¹. Nous voyons donc bien que le schème critique qui est de nouveau à l'œuvre dans sa critique du constitutionnalisme est celui de la technicisation de la rationalité pratique : il s'agit de critiquer la détermination unilatérale de la pratique par un modèle donné préalablement à la pratique (dans ce cas, les dispositions constitutionnelles).

3.2.3. *Morale et politique*

Enfin, un dernier aspect de la critique castoriadienne de la philosophie politique moderne est la critique des rapports entre morale et politique que nous y trouverions. Il s'agit aussi dans ce cas de critiquer une modalité jugée technicienne de la rationalité pratique par laquelle l'agir pratique politique trouve sa norme en dehors de lui-même, cette fois dans les normes dictées par la philosophie morale. Cet axe critique se raffine, à son tour, en deux axes particuliers : une technicisation de la raison pratique causée par l'occultation des conditions ontologiques de la pratique ; une technicisation de la raison pratique causée par une hiérarchisation des rapports entre théorie morale et pratique politique. Nous allons les examiner successivement.

Le « retour à l'éthique » comme contexte polémique. – La critique par Castoriadis du formalisme moral s'inscrit cependant dans un contexte assez spécifique, à savoir le renouveau de l'« éthique » dans le contexte des années 1990 (préparé plus en amont cependant) marqué par l'essor des dilemmes éthiques suscités par les technosciences et le reflux du marxisme. De ce point de vue, nous pourrions penser que les critiques de Castoriadis portent moins sur la conception moderne de la raison pratique que sur le renouveau de l'éthique à proprement

¹ Castoriadis entend par ailleurs se démarquer explicitement du décisionnisme de C. Schmitt. Dans une digression de son séminaire de 1984-1985, il soutient que C. Schmitt « ne voit pas le problème de la création social-historique », et qu'il est par conséquent amené à réintroduire un biais fondationnaliste en politique, quand bien même celui-ci serait réarticulé à la relativité et à la contingence de la décision (la décision est contingente, mais fait office de fondement). Castoriadis dit « se situer à un niveau bien antérieur à celui [de la décision] », puisqu'il s'agit d'élucider *les conditions de la décision*, non la décision comme fondement. Cf. Cornelius Castoriadis, *La création humaine, IV. Ce qui fait la Grèce, 3 : Thucydide, la force et le droit. Séminaires 1984-1985*, Paris, Seuil, 2010, p. 69-70.

parler. Ce serait oublier que ce renouveau de l'éthique ne fait sens que sur une dissociation plus originaire, propre à la modernité philosophique, entre morale et politique, laquelle donne toute sa portée à ses critiques. En effet, une des spécificités de la modernité philosophique est d'avoir, contre l'articulation étroite entre morale et politique qui caractérisait la philosophie antique et médiévale, procédé à une désarticulation thématique de ces deux pans de la philosophie pratique. Dans le contexte des guerres de religion et de l'essor du protestantisme, un des axes principaux de la réflexion pratique des modernes était en effet de déterminer la place qu'il fallait octroyer aux conceptions substantielles du bien dans l'institution politique de la société. Aussi la problématique des rapports entre morale et politique chez les modernes s'exprime-t-elle sous la forme d'une alternative, qui est en un sens toujours la nôtre, et dont l'enjeu est la légitimité du pouvoir dans un contexte pluraliste : ou bien le pouvoir de l'État s'ordonne à une conception substantielle du bien, auquel cas il s'expose à sa délégitimation au contact de conceptions alternatives du bien ; ou bien il ne s'adosse qu'à des règles formelles, auquel cas il s'expose aussi à sa délégitimation du fait de l'absence de principes permettant de légitimer la positivité juridique. L'essor des « éthiques » dans les années 1990 apparaît comme une variation à l'intérieur de cette problématique plus générale propre à la modernité, puisqu'il s'agissait de se demander quelles sont les ressources morales qu'il est possible de mobiliser contre le développement excessif des technosciences, et ce, dans un contexte postmétaphysique où les pouvoirs publics ne sont censés s'appuyer sur aucune conception substantielle du bien. Selon Castoriadis, ce retour de l'éthique au cœur de la réflexion pratique est l'effet d'une triple conjonction historique : reflux du marxisme (on pourrait dire avec J.-F. Lyotard, « fin des grands récits¹ ») ; prise de conscience des conséquences possiblement destructrices des technosciences² ; crise des valeurs, comprise par Castoriadis comme crise des significations imaginaires sociales. Aussi l'essor des discours comme ceux de McIntyre (retour aux éthiques traditionnelles), d'Habermas (éthique de la communication) ou de Rawls (renouveau du contractualisme) sont-ils à réinscrire d'après lui dans ce contexte tricéphale³.

¹ Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.

² On trouvera un commentaire croisé intéressant entre Castoriadis et Hans Jonas (dont le « principe responsabilité » est une référence importante pour la réflexion éthique sur les technosciences) sur cette question dans Philippe Caumières et Arnaud Tomès, *Cornelius Castoriadis : réinventer la politique après Marx*, op. cit.

³ Cornelius Castoriadis, « Le cache-misère de l'éthique », op. cit., p. 249-252.

L'occultation des conditions ontologiques de l'action : totalité et moralité. – Contre un tel retour de l'éthique, le premier argument de Castoriadis consiste à restituer, comme dans le cas de sa critique plus générale de l'individualisme, les conditions ontologiques dans lesquelles se déploie l'agir humain. S'appuyant sur sa théorie de l'institution imaginaire de la société, Castoriadis souligne que la distinction faite entre morale et politique au sein de la modernité est en réalité formelle et vide dans la mesure où tout système moral est toujours conditionné par le contexte social-historique dans lequel il se conçoit, ce qui renvoie ainsi à la politique. L'argument de Castoriadis en ce qui concerne les rapports entre morale et politique est donc *ontologique* : la morale renvoie à la politique au même titre que l'individu renvoie au social-historique. Le rapport de l'un à l'autre doit se comprendre selon un rapport de priorité ontologique, ou, plus précisément, d'inscription d'une individualité dans une totalité qui la conditionne.

Ce que ces réactions [les réactions qui consistent à abandonner la politique pour la réflexion sur l'éthique] oublient, ou recouvrent, est cette évidence fondamentale : tous nos actes trouvent leur condition de possibilité effective, tant quant à leur matérialité que quant à leur signification, dans le fait que nous sommes des êtres sociaux vivant dans un monde social qui est ce qu'il est parce qu'il est institué ainsi et pas autrement¹.

Mais si Castoriadis insiste sur le fait que « la politique surplombe l'éthique² », il souligne par ailleurs que la politique ne supprime pas la morale. Il ne veut pas dire qu'il n'y a aucune indépendance de la morale par rapport à la politique, et que les systèmes moraux seraient universellement imposés aux individus par le social sans aucune distanciation possible de l'individu. Il veut dire que la formulation d'un système moral par un individu ou un groupe d'individus renvoie toujours, d'une manière ou d'une autre, à l'institution de la société dans sa totalité : conditionnement social-historique ne signifie pas détermination irréversible. C'est donc toujours dans un subtil rapport d'acceptation ou de distanciation avec les normes social-historiques que s'élabore un système moral particulier, et c'est précisément ce jeu de reprise et de distanciation qui fait la spécificité d'un système moral à l'intérieur d'un contexte social-historique donné. Dans le cas du « retour de l'éthique », un tel retour ne signifie donc rien si l'on ne le considère pas à l'intérieur du contexte social-historique qui le rend possible et qui lui donne toute sa signification. En dépit du fait qu'il se présente comme « apolitique », le

¹ *Ibidem*, p. 252.

² *Ibidem*, p. 253.

« retour de l'éthique » a la politique comme horizon de signification. C'est le cas par exemple des dissidents russes qui, pour des raisons religieuses ou éthiques, se sont opposés de manière « apolitique » à l'État soviétique :

Lorsque des dissidents héroïques [...] s'opposaient au totalitarisme communiste, quelles qu'aient pu être leurs motivations profondes – éthiques, religieuses ou autres – ou leur façon de justifier leur action à leurs propres yeux et ce qu'il avaient en vue pour remplacer le système en place, c'est évidemment de la politique qu'il faisaient (même s'ils disaient le contraire¹).

Dans le cas plus particulier des problématiques liées à la bioéthique, tout le problème est que la focalisation de la réflexion sur des questions strictement éthiques occulte les conditions social-historiques dans lesquelles elles s'énoncent et qui sont en fait le véritable levier qui permettrait de les résoudre. La modestie des comités d'éthique et des commissions d'examen est, souligne Castoriadis, « dérisoire face à l'énormité des problèmes en jeu² », problèmes qui s'ancrent dans l'institution de la société dans sa totalité. C'est pourquoi, détournant le concept foucaldien, Castoriadis peut écrire que la bioéthique n'est rien sans une biopolitique, c'est-à-dire, tel qu'il entend ce concept en fonction de son propre concept de politique, sans l'essor d'une concertation collective sur la manière dont le vivant est considéré par nos institutions et nos pratiques. « Est-ce de bioéthique que nous avons vraiment besoin, ou bien plutôt d'une *biopolitique*³ ? »

L'occultation des conditions ontologiques de l'action : le procéduralisme comme substantialisme postmétaphysique. – À l'argument d'un conditionnement politique du moral, il serait possible d'objecter que la modernité politique, *de fait*, est caractérisée par un formidable processus de « positivisation » du droit, dans le sens d'une désolidarisation effective entre le contenu des normes juridiques et celui des conceptions substantielles du bien. Il serait, en d'autres termes, possible d'objecter que la modernité politique est sécularisation de la politique et privatisation des croyances religieuses, lesquelles donnaient jusqu'alors leur contenu aux institutions publiques, en particulier celles juridiques. L'élaboration du concept moderne de souveraineté est capitale à l'intérieur de ce processus, puisqu'il s'agissait de penser l'origine proprement séculière du droit, quand bien même les premières théories de la souveraineté font du droit naturel (lui-même soumis à un processus de sécularisation, puisque

¹ *Ibidem*.

² *Ibidem*, p. 254.

³ *Ibidem*.

sa référence à une cosmologie chrétienne s'estompe ultérieurement au profit d'un rationalisme laïc) une origine substantielle de la légitimité du pouvoir souverain¹. À cette réalité de fait, qui est le processus historique de sécularisation, s'ajoute aussi l'activité indépendante des juristes, qui, pour certains d'entre eux, se sont engagés activement dans l'élaboration d'une conception positiviste du droit, dont un des enjeux fut la création d'un système de droit sans référence morale, aussi bien du point de vue de son étude que de son instanciation institutionnelle². Il serait en outre possible d'objecter que la dissociation moderne entre morale et politique ne se manifeste pas seulement au niveau des institutions de l'État et du droit positif dont il est à l'origine, mais aussi au niveau de l'articulation entre société civile et État : la positivisation de l'État et du droit n'est que l'autre facette de la pluralisation des morales privées à l'intérieur de la société civile. C'est même en raison d'une telle pluralisation que s'impose la nécessité de la positivisation du droit et de l'État, celui-ci étant dès lors conçu comme cadre formel dont la fonction est d'assurer la sécurité et la liberté des individus, chacun étant, en principe, libre de mener sa vie selon sa propre conception du bien moral.

Mais la théorie de l'institution imaginaire de la société de Castoriadis ne vise pas à récuser cet ensemble massif de faits historiques, mais plutôt à lui substituer une interprétation par laquelle le positivisme juridique est moins conçu comme dissociation du moral et du légal que comme émergence d'un imaginaire positiviste, qui vaut lui-même comme détermination morale. La thèse de Castoriadis est que la pluralité des conceptions morales à l'intérieur de la société civile, pluralité ensuite synthétisée à l'intérieur d'un État libéral réduit à un système procédural, se déploie à l'intérieur de conditions imaginaires plus générales qui assument la fonction qu'assumaient autrefois la « morale » ou la « religion ». L'indépendance de systèmes moraux « locaux » à l'intérieur de la société civile ne signifie pas pour autant qu'il n'existe pas de déterminations morales plus générales qui s'appliquent universellement aux individus d'une société donnée. Ces déterminations morales générales, ce sont celles qui découlent des significations imaginaires sociales comme principes aprioriques de l'interaction sociale. Or, une des spécificités des significations imaginaires modernes, comme nous le disions plus haut,

¹ Julian H. Franklin, *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

² Joseph Raz, « Authority, Law and Morality », *The Monist*, vol. 68, n. 3, juillet 1985. Herbert Lionel Adolphus Hart, *Law, liberty, and morality*, Stanford, Stanford University Press, 1963. Norberto Bobbio, « Sur le positivisme juridique », in *Mélanges en l'honneur de Paul Roubier*, Paris, Librairie Dalloz & Sirey, 1961, p. 53-73.

est la valorisation de la rationalité ensembliste-identitaire et de ses traits distinctifs, notamment son formalisme. En d'autres termes le positivisme *est* une morale, mais une morale qui se présente comme une antimorale, et c'est précisément une des fins de la politique que de faire ressortir et d'exhiber l'effondrement civilisationnel, selon Castoriadis, auquel conduit une telle institution amoralisée de la morale. À l'époque où Castoriadis commençait à élaborer sa théorie de l'institution imaginaire de la société, il pouvait écrire ces lignes marquées par sa lecture de Merleau-Ponty et de Lacan, et dans lesquelles il cherchait à dégager ce processus spécifiquement moderne par lequel le sens se totalise d'après les exigences de la rationalité ensembliste-identitaire :

Et ici apparaît ce qui nous semble le trait *spécifique*, et le plus profond, de l'imaginaire moderne, le plus lourd de conséquences et de promesses aussi. Cet imaginaire n'a pas de *chair propre*, il emprunte matière à autre chose, il est investissement phantasmatique, valorisation et autonomisation d'éléments qui en eux-mêmes ne relèvent pas de l'imaginaire : le rationnel limité de l'entendement¹ [...].

Pour Castoriadis, toute totalité sociale s'institue comme totalité morale ; la politique consiste précisément à prendre en charge consciemment et lucidement la production imaginaire de la totalisation morale. Inversement, le positivisme juridique n'est pas résolution de cette question, mais plutôt son occultation par l'identification de la morale à un formalisme ensembliste-identitaire.

S'il n'y a pas de société sans « morale sociale », le débat entre « substantialisme et procéduralisme », qui a longtemps structuré et qui structure toujours d'ailleurs des pans entiers de la philosophie politique dans le sillage de J. Rawls, est un débat caduc qui se fonde sur une méconnaissance profonde des conditions ontologiques où l'agir pratique a lieu. La question n'est pas de savoir s'il convient ou non d'incorporer des « conceptions substantielles du bien » dans les institutions publiques, car de telles conceptions sont *toujours* présentes dans les institutions sociales, qui sont nécessairement qualifiées par un imaginaire social-historique. La question n'est donc pas « substantialisme ou procéduralisme ? », mais plutôt : « quel substantialisme ? ». Il ne s'agit pas de revaloriser les « Anciens contre les Modernes », mais de prendre acte du fait qu'en l'absence d'une prise en charge collective de l'institution de la société dans sa totalité, la société se totalise par elle-même indépendamment de la volonté des individus, les contraignant ainsi à adopter des finalités de vie qui ne sont pas celles qu'ils

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 240.

auraient pu vouloir autrement. Le « procéduralisme », de ce point de vue, n'est même pas une philosophie politique : il est une rationalisation au second degré des impératifs de l'imaginaire social propre au capitalisme contribuant, dans le cas de son institutionnalisation effective, à la subjectivation capitaliste des individus¹. Pour Castoriadis, au contraire, le problème que doit affronter la raison pratique est celui de la création d'une universalité pratique substantielle autonome, c'est-à-dire une universalité pratique dans laquelle sa « substance » soit le produit d'une création « lucide et réfléchie » du collectif.

L'occultation des conditions ontologiques de l'action : quelle(s) politique(s) de la reconnaissance ? – Dans un autre registre, l'ancrage du moral sur l'institution globale de la société est la raison pour laquelle la position de Castoriadis est assez ambiguë à l'égard des politiques de la reconnaissance², qui visent la rectification d'un tort moral causé à un groupe d'individus par les moyens du droit dans le contexte plus général de l'État libéral. D'un côté, en effet, Castoriadis reconnaît que les politiques de ce type peuvent être considérées comme une manifestation importante du projet d'autonomie : la rectification d'un tort particulier, au nom d'une exigence morale, renvoie en effet à la totalité de l'institution de la société, et la convergence de ces luttes, volontaire ou non, conduit d'une manière ou d'une autre à une réinstitution de la société dans sa totalité. Quand bien même les luttes pour la reconnaissance s'inscrivent à l'intérieur de la syntaxe juridique imposée par l'État libéral, dans le sens où elles sont inséparables d'un processus de judiciarisation de la conflictualité politique par lequel passe l'exigence de reconnaissance publique, elles conduisent à une exposition critique des fondements normatifs du social. De ce point de vue, les luttes pour la reconnaissance, même si leur ancrage est avant tout moral, sont des luttes *politiques*, au sens fort que donne Castoriadis à ce concept : prise en charge collective et réflexive de la totalité sociale. Dans *La brèche*, commentaire à chaud de Mai 68, événement auquel on associe parfois le recentrement des luttes autour de questions identitaires et morales au détriment de la « question sociale », Castoriadis le présente comme une manifestation importante du projet d'autonomie³, et non,

¹ Cornelius Castoriadis, « La démocratie comme procédure et comme régime », *op. cit.*

² Axel Honneth, *La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique*, *op. cit.* Pour une critique « institutionnaliste » de la théorie de la reconnaissance : Éric Martin, *L'esprit des institutions : le problème de la médiation institutionnelle dans la théorie critique contemporaine*, *op. cit.* On peut aussi lire Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, trad. Estelle Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005.

³ Edgar Morin, Claude Lefort et Cornelius Castoriadis, *Mai 68 : la brèche*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1988.

comme cela pourra être fait par la suite à gauche comme à droite¹, comme un égarement dont il faudrait revenir. Plus encore, c'est bel et bien le dépassement de l'identification entre lutte économique et lutte politique qui caractérise pour Castoriadis la spécificité de Mai 68 et en quoi on reconnaît en lui un véritable événement révolutionnaire². La fragmentation de la lutte en luttes spécifiques (lutte pour le droit des femmes, lutte pour le droit des minorités, lutte pour le droit au logement, etc.) n'est pas pour autant abandon de l'exigence révolutionnaire, car chacune d'entre elles renvoie à la question de l'institution de la société dans sa totalité, alors déterminée par la rationalité marchande propre au capitalisme. Mais, dans d'autres textes, plus tardifs d'ailleurs, Castoriadis propose d'interpréter les luttes pour la reconnaissance comme une manifestation de la conception proprement libérale de la politique : la revendication, sur une base morale, de droits politiques est une réactivation de la conception libérale de l'émancipation par laquelle la question de la totalité sociale serait laissée en suspens. Il ne s'agirait que d'attribuer des droits spécifiques à des individus qu'une configuration systémique opprimerait, sans néanmoins questionner cette configuration comme telle (le formalisme juridique se substituant à une pratique active de l'autonomie, ce que Nancy Fraser appellerait des « politiques correctives³ » pour les distinguer des « politiques transformatrices », qui s'attaquent aux causes des oppressions, et non simplement à leurs effets). Dans ce cas, l'objectivation politico-juridique de l'expérience vécue de la souffrance s'arrête au seuil de l'attribution d'un droit particulier selon une perspective, au pire, individualiste, au mieux, étendue à l'échelle d'un groupe, laissant dès lors la structure de l'État libéral intacte. Ainsi les luttes pour la reconnaissance ne seraient-elles que la reconduction de la logique libérale de l'intérêt dans la politique. La politisation de la morale qui les caractérise aboutit à la dépolitisation de la politique (c'est-à-dire à l'abandon de son horizon révolutionnaire⁴). Contre Lefort, qui cherchait à penser à travers sa théorie de la démocratie la spécificité de ces nouveaux mouvements sociaux qui, en dépit de leur irréductibilité et de leur hétérogénéité, prennent tous la forme de « politiques du droit » et conduiraient à l'instauration d'une nouvelle forme de totalité sociale démocratique, Castoriadis écrit :

¹ Par exemple : Jean-Claude Michéa, *Le complexe d'Orphée: la gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, op. cit. Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain*, op. cit.

² Edgar Morin, Claude Lefort et Cornelius Castoriadis, *Mai 68: la brèche*, op. cit., p. 126.

³ Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, op. cit., p. 30-35.

⁴ Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme : débat avec le MAUSS*, op. cit., p. 112 sq.

On voit surgir, depuis quelques années, une autre idée qui voudrait que nous soyons parvenus à une nouvelle forme de « politique démocratique », constituée de la juxtaposition de divers « mouvements sociaux » – ou plutôt de non-mouvements – dont aucun ne se soucierait de concevoir la société comme un tout mais dont la synergie produirait un état de choses « démocratique ». Il n'est pas difficile de voir que ces « mouvements », dépourvus de préoccupations générales, prennent inévitablement la forme de lobbies, dont les pressions opposées contribuent à bloquer la société sur des points importants¹.

À l'intention de certaines critiques actuelles des politiques de la reconnaissance, qui n'ont tendance à voir en elles qu'une reconduction du libéralisme dans les luttes sociales, il convient de souligner que la traduction de l'expérience subjective de la souffrance, c'est-à-dire une forme de politisation d'une expérience morale, n'est donc pas nécessairement incompatible avec le projet d'autonomie, qui est effectivement un projet révolutionnaire visant la totalité (ce qui demande *a minima* une certaine distanciation de la part de ces politiques à l'égard de la syntaxe libérale, donc d'excéder la seule logique de la reconnaissance pour se muer en une logique de transformation révolutionnaire). Du point de vue d'un tel projet, la question n'est pas l'alternative « politique sociale ou politique de la reconnaissance », mais celle de leur capacité à se rapporter à la totalité sociale en s'organisant en « agencement collectif d'énonciation » (pour reprendre une expression deleuzienne). Au regard de l'institutionnalisme postmétaphysique de Castoriadis, ce qui importe est la capacité des politiques de la reconnaissance à se rapporter à la totalité sociale dans laquelle elles inscrivent leurs revendications. En d'autres termes, pour Castoriadis, une lutte politique s'évalue selon deux critères : 1/ le rapport à la totalité sociale ; 2/ le contenu normatif de ces luttes et leur compatibilité avec un projet d'autonomie politique. Dans le premier cas, il s'agit, pour chacune d'entre elles, de s'interroger sur leur inscription à l'intérieur d'un projet plus global de prise en charge de la totalité sociale. Dans le second cas, il s'agit de considérer quel est le rapport d'une revendication juridique avec l'idéal du projet d'autonomie comme formulation commune et partagée des normes politico-juridiques et des formes de vie. Nous pourrions nous demander, par exemple, dans quelle mesure l'attribution de droits politiques à des machines

¹ Cornelius Castoriadis, « Héritage et révolution », in *Les carrefours du labyrinthe. 6, Figures du pensable*, Paris, Seuil, 2009, p. 155-173, [p. 157-158]. C'est un argument semblable que reprendra Marcel Gauchet en l'étoffant dans ses deux articles : Marcel Gauchet, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », in *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 1-26. Marcel Gauchet, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », in *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 326-385. Il s'agit d'une réponse à la réflexion lefortienne : Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique », *op. cit.*

pensantes (une revendication qui apparaît peu à peu et qui va se poser comme un enjeu majeur dans un avenir assez proche¹) est compatible avec le projet d'autonomie comme tel.

La surdétermination morale de la pratique politique comme technicisation de l'action. – Le deuxième argument contre le « retour à l'éthique » porte moins sur les conditions ontologiques de l'agir pratique que sur les rapports entre théorie et pratique qui leur seraient caractéristiques².

Pour Castoriadis, en effet, le retour à l'éthique se présente avant tout comme une nouvelle forme de détermination fondationnaliste de l'agir moral, par laquelle la contingence et la facticité historique sont évacuées, ou, plutôt, occultées. Il s'agit, par exemple, d'évaluer telle ou telle innovation technique ou tel ou tel « dilemme éthique » à partir d'une théorie formulée au préalable et à laquelle il faudrait subsumer un cas particulier. La réflexion morale se présente alors sous la forme d'une casuistique sophistiquée où il s'agit d'expliquer en quoi tel ou tel système moral est censé être plus efficient afin de résoudre un cas particulier jugé significatif (peut-être moins d'ailleurs afin de résoudre le « dilemme » que pour triompher de son adversaire théorique). Pour Castoriadis, une telle détermination de la pratique par la théorie, c'est-à-dire la subsomption d'un cas moral particulier sous une règle formelle universelle, est impossible, car les circonstances dans lesquelles il convient de faire un choix moral sont toujours contingentes. Il ne s'agit pas de dire que l'on ne peut pas formuler des règles pour l'agir moral, mais que la prétention à l'universalité est une illusion que l'on ne saurait entretenir en raison du caractère intrinsèquement contingent de l'être en sa totalité (et non pas seulement de l'être « sublunaire », comme l'affirmait Aristote). L'universalité de la norme ne peut se déployer qu'à l'intérieur d'un domaine ontologique intrinsèquement déterminé et régulier, non dans un contexte ontologique se caractérisant par son imprévisibilité. Formuler un système moral sous la forme d'un système de règles ou de normes universelles revient donc moins à formuler les conditions de possibilité de l'action que de la

¹ Kate Darling, « Extending Legal Protection to Social Robots : The Effects of Anthropomorphism, Empathy, and Violent Behavior Towards Robotic Objects », Rochester, NY, Social Science Research Network, 2012. Texte de conférence disponible en ligne : <https://papers.ssrn.com/abstract=2044797>

² On trouve une réflexion intéressante à ce sujet dans l'article de Sergio Zorrilla, « Peut-on réfléchir l'éthique dans le cadre d'une pensée comme celle de Castoriadis ? », in *Autonomie et autotransformation de la société*, éd. Giovanni Busino, Genève, Droz, 1989, p. 405-418.

condamner à l'impossibilité, puisqu'elle sera toujours incapable de rejoindre l'idéal posé par la théorie. Selon cette perspective, les différentes options qu'il est possible d'adopter dans le domaine de la philosophie morale (« conséquentialisme », « déontologisme », etc.) sont, du point de vue de leur intention, strictement semblables et débouchent toutes sur une impossibilisation de l'agir pratique, puisqu'il s'agit toujours d'évaluer des cas moraux particuliers en fonction de critères exogènes, jugés universels, aux circonstances pratiques. Castoriadis fait remarquer que de tels systèmes moraux, qui ne se réclament d'aucun fondement religieux, réinvestissent par ailleurs la structure distinctive des « morales traditionnelles », notamment la morale chrétienne :

Cette séparation [celle entre normes et pratique que l'on trouve dans le christianisme] traverse toute l'histoire de la philosophie occidentale, à de rares exceptions près (Spinoza, par exemple, ou Hegel, mais dans ce dernier cas, c'est l'éthique qui disparaît devant la Raison de l'histoire, et la politique devient en fait adoration du Réel), et c'est elle qu'il nous faudra dépasser¹.

Nous pouvons mentionner à titre d'illustration un des derniers textes que Tolstoï a écrit, *Le Père Serge* (1898)², qui restitue clairement les effets sur l'individu de la distinction nette entre norme et effectivité que Castoriadis récuse : le prince Stépane Kassatski, devenu moine puis ermite afin de se conformer à l'idéal de vie chrétien, abandonne sa vocation à la suite d'une tentation érotique, convaincu alors qu'il n'a jamais été et qu'il ne sera jamais à la hauteur des exigences morales que Dieu lui impose. Tolstoï achève son récit en soulevant ce problème, qui n'est pas seulement un problème de théodicée, mais un problème qui s'impose finalement à toute éthique fondationnaliste et ayant des prétentions universalistes : si l'agir pratique contingent n'est jamais à la hauteur de la norme universelle censée le déterminer, ne nous reste-t-il pas seulement l'option d'agir selon notre bon vouloir en espérant que notre action se conforme par hasard à l'universalité de la norme ? C'est le choix que fait Kassatski, qui, devenu le Père Serge puis redevenu Kassatski après sa chute, décide de ne plus se soucier de la conformité de son action à la morale, pensant ainsi accomplir le véritable plan de Dieu en devenant un instrument involontaire de son action dans le monde.

Cette illustration littéraire nous permet de mieux comprendre pourquoi Castoriadis peut affirmer que le « retour de l'éthique » est aussi le retour d'une figure de l'irresponsabilité

¹ Cornelius Castoriadis, « Le cache-misère de l'éthique », *op. cit.*, p. 265.

² Léon Tolstoï, « Le père Serge », in *Maître et serviteur. Nouvelles et récits (1886-1904)*, Paris, GF Flammarion, 2010, p. 185-240.

politique. Non seulement la position universaliste de la norme rend l'action impossible, mais elle conduit, *in fine*, au désengagement de l'individu en faveur d'une vie authentiquement morale, car impossible à accomplir. Inversement, la question morale n'est pas celle de déterminer la norme qui devrait réguler toutes nos actions, mais celle du choix toujours contingent à l'intérieur de circonstances contingentes : « Aucune règle abstraite, aucun commandement universel avec un contenu concret, ne peut nous dégager de la charge et de la responsabilité de notre agir¹. » Ce qui est donc en jeu bien plus largement dans le retour de l'éthique, c'est la confusion entre agir pratique et agir technique, la détermination de l'agir selon une norme universelle n'étant ni plus ni moins que transfert de la rationalité technique dans le domaine moral². Or, pour Castoriadis, une telle détermination de l'agir moral, et de l'agir en général, ne permet pas de penser la spécificité de cette forme de la pratique qu'est la prise de décision morale et politique.

On peut dès lors mesurer tout l'écart qui sépare la conception castoriadienne de l'autonomie de celle d'un Kant. Si Castoriadis partage l'idéal rousseauiste-kantien d'une autodétermination normative de l'action humaine, il est impossible pour lui de résoudre la question de l'autonomie sous la forme d'une fondation de l'agir moral d'après une norme universelle, car elle demeure insensible aux conditions dans lesquelles le choix moral doit toujours être exercé :

L'autonomie n'est pas *désinsertion* à l'égard de l'effectivité (comme l'autonomie kantienne), mais transformation lucide de l'effectivité (de soi-même et des autres) *à partir* de cette même effectivité. *À partir* ne signifie pas que l'effectivité fournit des causes, ou des normes. Ici encore, nous avons une relation originale, modèle d'elle-même, impensable dans les catégories héritées. L'autonomie est autoposition d'une norme, à partir d'un contenu de vie effectif, et en relation avec son contenu³.

*

La critique castoriadienne de la « pensée héritée » se déploie donc, sur le plan pratique, comme une critique de sa fondation sur les schèmes opérateurs de la logique « ensembliste-

¹ Cornelius Castoriadis, « Le cache-misère de l'éthique », *op. cit.*, p. 256.

² Cet aspect du commentaire castoriadien est relevé par S. Zorrilla, qui écrit : « Dans ce cadre [celui imposé par le renouveau de l'éthique], le faire, et notamment le faire éthique, sera théoriquement amputé de toute surprise et de tout risque de perversion. Il sera déterminé à l'avance par des notions telles que bien faire ou mal faire. C'est l'autonomisation de la règle par rapport à l'agir individuel. L'éthique, par ce biais, rejoint en réalité le rêve d'un faire bureaucratique rationalisant et se coupe fondamentalement de son moment germinal grec. » Sergio Zorrilla, « Peut-on réfléchir l'éthique dans le cadre d'une pensée comme celle de Castoriadis ? », *op. cit.*, p. 361.

³ Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », *op. cit.*, p. 67.

identitaire ». Il s'agissait de montrer qu'une telle fondation aboutit à une technicisation de la rationalité pratique, et, concomitamment, à l'occultation d'une modalité particulière du « faire », la *praxis*, entendue comme « activité pratico-poïétique » visant l'autonomie et sa réalisation. Dans ce chapitre, nous avons examiné, tout en soulignant certaines de ses limites et quelques-uns de ses points aveugles (invisibilisation de pans majeurs de l'histoire de la philosophie ; surdétermination platonicienne de la philosophie politique, elle-même biaisée par une référence implicite au marxisme-léninisme ; limites heuristiques et stratégiques de sa critique de l'État), les différents aspects de cette critique, qui, d'une critique des stratégies marxiste-léninistes s'étend jusqu'à celle de la philosophie politique dans son ensemble.

Nous pouvons, à titre de conclusion, souligner deux spécificités de la critique castoriadienne de la raison pratique, non seulement pour elles-mêmes, mais aussi pour l'intérêt qu'elles représentent pour la reconstruction de la raison pratique à partir de la création (chapitre suivant).

Tout d'abord, la critique de la philosophie politique que l'on y trouve, c'est-à-dire celle selon laquelle il est de l'essence de la philosophie politique d'introduire une conception technicienne de la raison pratique, n'empêche aucunement Castoriadis de penser la raison pratique à partir de la philosophie ou, plus précisément, à partir de sa philosophie. En effet, c'est bien à partir de son pluralisme poïétique, et en particulier sa théorie de l'institution imaginaire de la société, que se déploient des pans majeurs de sa critique de la raison pratique. Comme nous l'avons vu dans les cas de sa critique du marxisme-léninisme ou de la philosophie politique moderne, un des arguments centraux de Castoriadis à leur rencontre est en effet qu'ils occultent les *conditions ontologiques* de l'action, qui sont celles imposées par le social-historique et l'autopoïèse ontologique. Inversement, reconstruire la raison pratique, c'est la reconstruire en incluant, dans le concept même de raison pratique et dans les modalités de l'action, la multiplicité irréductible et poïétique de l'être dans sa totalité. Il existe donc chez Castoriadis, nous le verrons encore au chapitre suivant, une instruction philosophique de la raison pratique, bien qu'elle se fasse explicitement en vue de la résolution de l'antinomie entre théorie et pratique.

En second lieu, une des spécificités de Castoriadis, comme l'a bien noté un nombre important de commentateurs¹, est, en dépit de sa référence constante au monde grec et de son antilibéralisme manifeste, de proposer une critique *moderne* de la modernité. Car les critiques acérées qu'il fait de la philosophie politique moderne, et plus largement de la modernité philosophique, se font moins dans une perspective antimoderne qu'en vue de la réalisation du contenu normatif de la modernité, à savoir le projet d'autonomie. C'est la raison pour laquelle, comme nous allons le voir dans le chapitre suivant, l'institutionnalisme postmétaphysique de Castoriadis, s'il est bien construit contre certaines options institutionnelles distinctives de la modernité politique (le constitutionnalisme, la représentation, l'État, etc.), n'en reste pas moins une doctrine moderne de la liberté, c'est-à-dire une conception de l'universalité pratique centrée sur le concept d'autonomie. Il ne s'agit pas pour Castoriadis de critiquer le fondement normatif de la modernité, mais les médiations institutionnelles et pratiques par lesquelles les modernes ont entendu réaliser l'autonomie.

Repenser, à partir de son pluralisme poïétique constructiviste, les conditions de la constitution d'une universalité pratique autonome, ses formes institutionnelles et les modalités pratiques de sa réalisation, telle est donc la tâche qu'entend résoudre Castoriadis au-delà de sa critique de la technicisation de la raison pratique. « L'institutionnalisme postmétaphysique » est le nom que nous proposons de donner à cette tentative ambitieuse de reconstitution dans le domaine de la philosophie pratique. C'est ce que nous allons désormais examiner.

¹ Parmi d'autres : Arnason Johann P., « The imaginary constitution of modernity », *op. cit.* Philippe Caumières et Arnaud Tomès, *Cornelius Castoriadis : réinventer la politique après Marx*, *op. cit.* Laurent Van Eynde, « Castoriadis et la dialectique (négative) de la raison », *op. cit.*

CHAPITRE VI

RAISON PRATIQUE ET CRÉATION. VERS UN INSTITUTIONNALISME POSTMÉTAPHYSIQUE

La critique de la surdétermination technicienne de la rationalité pratique, examinée dans le chapitre précédent, s'articule chez Castoriadis à un effort important de reconceptualisation se réclamant du projet marxien de dépassement de l'antinomie entre théorie et pratique. Comme le soulignait pertinemment Habermas dans *Le Discours philosophique de la modernité*, l'œuvre de Castoriadis se présente comme une des plus ambitieuses reformulations de la philosophie de la *praxis* au XX^e siècle¹. Dans ce dernier chapitre, nous étudierons plus précisément la redéfinition que propose Castoriadis de la rationalité pratique à partir du point de vue de la création.

La spécificité de sa position en matière de rationalité pratique tient à une série de caractéristiques dépendantes les unes des autres, mais que nous pouvons néanmoins commencer par isoler :

1. Une réarticulation entre raison pratique et création ontologique.
2. Une explicitation des conditions plurielles et poïétiques de l'action.
3. Le maintien d'un lien entre rationalité pratique et transformation de la totalité sociale.
4. L'inscription de la raison pratique à l'intérieur d'une théorie « holiste » du social centrée sur la catégorie d'imaginaire.
5. Une redéfinition substantielle de la rationalité pratique comme visée d'autonomie.
6. Une définition institutionnaliste de l'autonomie orientée contre sa définition libérale abstraite.

Il nous est possible de ramasser ces différentes particularités en deux groupes généraux, qui constitueront les deux axes principaux de ce chapitre : 1/ l'explicitation des conditions de l'action ; 2/ la redéfinition de son contenu et de ses fins.

¹ Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité : douze conférences*, op. cit., p. 387.

Dans un premier temps, nous allons étudier comment il repense les conditions de l'action à partir de son pluralisme onto-poïétique. Dans le chapitre IV, nous avons examiné comment Castoriadis débouche, au terme de sa critique de Marx et du marxisme, sur le constat selon lequel il convient de repenser les conditions de la pratique dans une perspective poïétique. C'est en effet comme réponse au nomologisme et au déterminisme du matérialisme historique marxiste-léniniste que Castoriadis élabore sa théorie de l'institution imaginaire de la société et, plus largement, son pluralisme onto-poïétique. Dans ce chapitre, nous allons donc étudier, non pas la critique des conceptualisations « héritées » des conditions de l'action, mais son versant positif. Nous allons examiner comment il pense les conditions de l'action dans le cadre de son ontologie plurielle et poïétique et en quoi il juge ce cadre théorique plus susceptible de satisfaire aux exigences, qu'il fait siennes, de la philosophie de la *praxis*. Il s'agira d'étudier, à l'intérieur du cadre théorique et problématique offert par le pluralisme onto-poïétique constructiviste, d'un côté, les contraintes objectives à l'avènement du projet d'autonomie (1.1) et, de l'autre côté, les facteurs objectifs qui le rendent possible (1.2).

Dans un second temps, nous nous pencherons sur le contenu nouveau qu'il donne au concept de « politique ». Dans le chapitre V, nous avons vu que l'ancrage de la philosophie sur les schèmes de la « pensée héritée » conduit à confondre politique et technique, et qu'il convient, au contraire, de dégager un concept spécifique de politique. C'est cet effort de reconceptualisation positif que nous allons étudier dans un second temps. Nous verrons qu'il définit la politique dans son double rapport à l'autonomie et à la créativité institutionnelle (2.1). Il s'agit de penser la politique dans son double rapport à la totalité sociale et à la particularité institutionnelle : la politique est avènement d'une totalité rationnelle traversée par le sens de l'autonomie moyennant des actions particulières de transformation des institutions. Ce concept de politique nous situe sur le terrain de l'institutionnalisme hégélien, qui cherchait aussi à penser l'autonomie dans son rapport aux institutions (2.2). Nous verrons qu'une des grandes spécificités de Castoriadis dans le champ des pensées postmarxistes est d'avoir proposé une conception postmétaphysique et poïétique de l'institutionnalisme hégélien. Si Castoriadis pense, comme Hegel, qu'il n'y a d'autonomie possible qu'à l'intérieur d'un tissu institutionnel qui la rend possible, il considère néanmoins que la rationalité de l'institution n'a pour seul principe que l'action politique elle-même. Nous pourrions dire qu'il y a chez Castoriadis une sorte de radicalisation pragmatique de la figure de l'éthicité, puisqu'il s'agit

de la penser prioritairement à partir de la pratique instituante du sujet démocratique, le *dèmos*. C'est la raison pour laquelle nous terminerons ce chapitre par un examen du concept castoriadien de *dèmos*, qui est, comme le prolétariat marxien, le porteur de la raison dans l'histoire, à condition de préciser qu'il s'agit d'une raison poïétique (2.3).

1. Ontologie et action. Les conditions de la politique

Une des dimensions distinctives de toute philosophie de la *praxis* est de chercher à penser la « réalisation de la raison », non pas comme imposition d'une normativité rationnelle à une facticité qui ne le serait pas, mais comme déploiement d'une rationalité constitutive de l'objectivité. C'est la raison pour laquelle toute philosophie de la *praxis* se présente comme une explicitation des conditions objectives de l'action. Il s'agit de déterminer quels sont les facteurs objectifs de rationalisation de la totalité sociale, aussi bien dans leur positivité (les facteurs à « encourager ») que dans leur négativité (ceux qui débouchent sur un état critique, lui-même conditionnant son dépassement). Comme nous l'avons vu dans le chapitre IV, la critique par Castoriadis du matérialisme historique marxiste-léniniste se déploie, en partie, comme critique de sa représentation des conditions de l'action, dont le nomologisme et le déterminisme seraient incapables de penser la création social-historique, *a fortiori* celle du projet d'autonomie.

Le pluralisme poïétique, dont la théorie de l'institution imaginaire de la société est le versant sociologique et historique, a pour fonction de repenser les conditions de l'action à partir du point de vue de la création¹. Conformément aux exigences de toute philosophie de la *praxis*, il s'agit pour Castoriadis de penser : 1/ les contraintes objectives qui empêchent la création du projet d'autonomie et de la rationalisation de la totalité sociale, ce que nous allons aborder dans un premier temps (1.1) ; 2/ les facteurs objectifs qui rendent possible une telle création, ce que nous allons approcher ensuite (1.2).

¹ Gérard David faisait cette observation, en se concentrant cependant sur la théorie de l'institution imaginaire de la société. Cf. Gérard David, *Cornelius Castoriadis: le projet d'autonomie*, op. cit., p. 51. Gérard David soutient néanmoins que la conceptualisation de la théorie de l'institution imaginaire de la société conduit à poser « l'autonomie collective et l'instauration d'une "société autonome" comme visée centrale du projet révolutionnaire », impliquant ainsi qu'une telle visée n'était pas celle de l'époque de *Socialisme ou barbarie*. Nous nous rangeons plutôt du côté de l'interprétation de Caumières et Poirier, selon lesquels la désignation de l'autonomie comme fin de la raison pratique est constante dans l'œuvre de Castoriadis. Ce qui varie, c'est le contenu donné à la notion d'autonomie, qui s'identifie désormais à l'institution du social dans sa totalité à partir de la notion d'imaginaire. Cf. Philippe Caumières et Arnaud Tomès, *Cornelius Castoriadis : réinventer la politique après Marx*, op. cit. Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis : création et institution*, op. cit.

Or, comme nous allons le voir, le pluralisme poïétique semble, plutôt que de le résoudre, rendre impossible, sinon accentuer, le problème du « passage à l'autonomie ». Car, d'une part, la théorie de l'institution imaginaire de la société prend pour point de départ la thèse forte d'une institution « naturellement » (le mot est de Castoriadis) conservatrice du champ social, ce qui ne permet pas de comprendre comment l'émergence d'un projet révolutionnaire peut être possible. Et, d'autre part, l'ontologie de Castoriadis paraît conduire à rendre invisible la question stratégique au profit d'une pure logique de l'événementialité, notamment en raison de la scission ontologique trop franche qu'on y trouve entre social-historique et individualités. C'est pourquoi des auteurs comme Habermas et Bensaïd ont pu retourner contre Castoriadis la critique qu'il faisait du marxisme-léninisme, à savoir que sa philosophie de la *praxis* ne laisserait, au final, aucune place à la *praxis* elle-même¹.

Dans les pages qui suivent, nous nous proposons donc de commenter la proposition castoriadienne au problème philosophique du « passage à l'autonomie » en prenant pour axes d'étude, au-delà de la simple restitution théorique, les objections qui lui ont été adressées, à savoir qu'il s'agit d'une ontologie conservatrice du social et qu'elle rabat la philosophie de la *praxis* sur une pure philosophie de l'événement sans, de surcroît, penser les pratiques concrètes de transformation sociale. Avec cette restitution critique des positions de Castoriadis, il ne s'agira ni de le « sauver » de ses critiques, ni de mettre en crise le dispositif théorique castoriadien, mais plutôt de montrer que ses contradictions apparentes sont moins des contradictions logiques (au niveau de la théorie) que des objectivations théoriques des tensions immanentes aux conditions dans lesquelles se déploie l'agir pratique.

1.1. « Briser la clôture ». Le problème du passage à l'autonomie dans la théorie de l'institution imaginaire de la société

La question du « passage à l'autonomie » chez Castoriadis est pensée à l'intérieur d'une théorie conservatrice du social. Chaque société s'institue non seulement comme totalité, mais comme totalité dotée de ses mécanismes et préservation et d'autoreproduction : le fait religieux, la socialisation, et le pouvoir. Dans ce qui suit, nous allons examiner comment

¹ Nous pensons notamment à : Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité : douze conférences*, op. cit. Daniel Bensaïd, « Politiques de Castoriadis », op. cit. Voir aussi Antoine Artous, *Démocratie, citoyenneté, émancipation : Marx, Lefort, Balibar, Rancière, Rosanvallon, Negri...*, op. cit. Isabelle Garo, *Marx et l'invention historique*, op. cit. Pour une discussion détaillée d'Artous et de Bensaïd : Philippe Caumières et Arnaud Tomès, *Cornelius Castoriadis : réinventer la politique après Marx*, op. cit.

Castoriadis se représente les facteurs contraignant la formulation du projet d'autonomie, et, par conséquent, l'avènement d'une universalité pratique rationnelle, c'est-à-dire poïétique.

1.1.1. Religion et reproduction sociale

Conformément à son ontologie du social-historique, Castoriadis affirme que « la société est [...] toujours auto-institution du social-historique¹ », c'est-à-dire que la genèse de l'ordre social s'identifie au surgissement irréductible, dans l'être, de la signification imaginaire comme principe de totalisation. Or, il ajoute que la création social-historique se fait tendanciellement en vue du maintien dans le temps de cette même création, et rarement, sinon de façon exceptionnelle, conjointement à la reconnaissance de sa particularité et de sa contingence historique. Ce qu'il appelle « l'aliénation », c'est le mécanisme de dénégation de la contingence par lequel la signification imaginaire s'affirme dans l'élément de l'universel *et* produit les moyens de sa propre conservation et de sa légitimation. L'auto-institution de la société est « par nature » conservatrice : aussitôt institué, l'ordre social tend à la conservation.

L'aliénation ou hétéronomie de la société est autoaliénation ; occultation de l'être de la société comme auto-institution à ses propres yeux, recouvrement de sa temporalité essentielle [qui est la temporalité comme création *ex nihilo* de significations imaginaires²].

Aussi ajoute-t-il dans *Démocratie et relativisme* « qu'il y a une pente naturelle de la société vers l'hétéronomie³ ». Ainsi, l'aliénation est essentiellement l'incapacité pour la société, et les individus qui en font partie, d'une part, de se reconnaître comme étant la source de leur propre activité et, d'autre part, dans l'annulation « de la mise en question de l'institution existante⁴ », autrement dit dans « la *clôture*⁵ ». Le phénomène religieux accomplit une fonction essentiellement conservatrice : la religion, c'est l'anticorps de l'organisme social contre sa propre mutation.

Cette interprétation quasi-fonctionnaliste du phénomène religieux est affinée dans un article publié en 1982, « Institution de la société et religion », dans lequel Castoriadis y explicite la relation qu'il établit entre religion, conservation sociale et ontologie de la création.

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 537.

² *Ibidem*.

³ Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme : débat avec le MAUSS*, *op. cit.*, p. 87.

⁴ Cornelius Castoriadis, « La logique des magmas et la question de l'autonomie », *op. cit.*, p. 519.

⁵ *Ibidem*.

Il y soutient tout d'abord que l'institution religieuse de la société ne peut se comprendre que par rapport au fait ontologique de la création. Elle est une « protection » contre la menace qu'il représenterait. La religion est l'envers de la création : c'est une création anticréatrice, une création contre la création, d'où sa qualification en termes d'aliénation. C'est parce que le monde est « Chaos », qu'il est contingent et que le flux du temps emporte tout dans celui de la succession de la création et de la destruction ontologiques que la religion advient comme garantie illusoire de la signification social-historique. La temporalité, comprise comme temporalité créatrice, est une menace permanente pour l'être-social, et il doit par conséquent trouver des garanties afin de persévérer dans l'être, plus précisément de persévérer comme *cet* être.

[Le] travail de la signification est perpétuellement menacé (et, à un point de vue ultime, toujours déjà mis en échec) par le Chaos qu'elle rencontre, et par le Chaos qu'elle fait resurgir elle-même. Cette menace se manifeste, avec toute sa réalité et toute sa gravité, aux deux niveaux extrêmes de l'édifice des significations : par l'absence de clef de voûte de cet édifice, et par le sable qui est à la place de ce qui devait le soutenir comme son fondement¹.

Castoriadis explique donc par un argument ontologique le fait religieux, ainsi que la fonction qu'il accomplit : l'être comme création appelle spontanément sa dénégation en vue de la conservation. L'irrationalité du phénomène religieux s'énonce donc moins dans son caractère d'action-réflexe que dans l'entretien de l'illusion selon laquelle l'occultation vaudrait comme suppression.

La fonction du fait religieux explique dès lors son contenu : la transcendance². Afin de protéger la signification du flux du temps, il faut l'en extraire. La position de la transcendance, qui est aussi celle de la fondation, permet ainsi à la contingence de la signification de se doter d'une signification universelle et anhistorique. Héritier de l'interprétation fonctionnaliste du fait religieux, Castoriadis soutient ainsi que la laïcisation des fondements normatifs du social ne signifie pas nécessairement leur sécularisation. Par exemple, à titre de transcendances du

¹ Cornelius Castoriadis, « Institution de la société et religion », *op. cit.*, p. 457-458.

² Castoriadis réintroduit dans son analyse fonctionnelle du fait religieux une qualification substantielle du religieux comme transcendance. Notre objet n'est pas de statuer ici sur la question difficile de la définition du fait religieux et de trancher sur les mérites et inconvénients respectifs des approches substantielles ou fonctionnelles dans le domaine des sciences religieuses. Pour plus de détails sur cette distinction : Camille Tarot, *Le symbolique et le sacré : théories de la religion*, Paris, Éditions La Découverte, 2008. En langue française, c'est aujourd'hui Régis Debray qui réactive radicalement l'interprétation fonctionnaliste de la religion : Régis Debray, *Le feu sacré : fonctions du religieux*, Paris, Gallimard, 2005.

social la « Raison », l'« Histoire » ou l'« Économie » seraient des figures séculières de la religiosité, puisqu'il s'agit là aussi de soustraire illusoirement l'institution du social à l'effet corrosif du temps. Si la modernité se caractérise en partie par un formidable processus de critique des fondements religieux du social, et donc par une réactivation du projet d'autonomie, elle se comprend aussi, selon Castoriadis, comme création de nouvelles figures « quasi- » ou « pseudo- » religieuses¹. Par rapport à certaines théories fonctionnalistes et contemporaines du fait religieux, notamment celle de Régis Debray, un des gains conceptuels de la théorie de l'institution imaginaire de la société est cependant de ne pas rabattre l'imaginaire sur la religiosité. En effet, alors que, pour Debray, la société ne peut se fonder que dans un rapport d'hétéronomie à une transcendance qu'elle se donne², Castoriadis considère que l'excès de l'imaginaire par rapport à l'action peut faire l'objet d'une certaine élucidation et se déployer comme rapport réflexif, sans qu'il s'agisse pour autant d'un rapport de totale transparence et de maîtrise³. Au même titre que la désaliénation de l'individu dans la cure psychanalytique passe par l'institution d'un rapport réflexif à ses propres représentations fantasmatiques – et non à leur suppression –, la désaliénation du social passe par l'institution d'un rapport critique et lucide du *dèmos* à l'égard de l'imaginaire social dans lequel il inscrit son action. Aussi la nécessité de la dimension imaginaire de la socialité n'est-elle pas une nécessité de son instanciation religieuse et hétéronome, comme le pense, au contraire, un Régis Debray.

Un deuxième apport d'« Institution de la société et religion » est de préciser le rapport de la religion à la création ontologique, non pas cette fois comme « protection », mais plutôt comme « figuration ». Le rapport de la religion à la création comme occultation ne se fait paradoxalement que par sa représentation symbolique, d'où toute l'ambiguïté et la complexité du fait religieux, puisqu'il s'agit d'occulter en exhibant. Pour Castoriadis, en effet, la position de la signification imaginaire est celle d'un universel contingent, c'est-à-dire que la contingence de sa création ne l'empêche pas de s'affirmer selon la modalité de l'universalité : une fois advenue, la signification imaginaire s'étend à tout ce qui est : « la signification imaginaire sociale [...] est à la fois d'une nécessité absolue, pour celui qui se tient à son

¹ Cornelius Castoriadis, « Institution de la société et religion », *op. cit.*, p. 463-464.

² Régis Debray, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1981, p. 255-352.

³ Sur cette question, cf. Nicolas Poirier, *L'ontologie politique de Castoriadis : création et institution*, *op. cit.*

intérieur, et d'une contingence radicale, pour celui qui lui est extérieur¹ ». Aussi le « fait de la création » est-il lui-même médiatisé et retotalisé par la signification imaginaire : le « Chaos » est alors à la fois nié (il est redéterminé par ce qu'il n'est pas) et présenté (il se manifeste dans l'imaginaire).

[L]'humanité continue, prolonge, recrée le Chaos, l'Abîme, le Sans-Fond dont elle émerge. De cette situation, elle a dès le départ obscurément connaissance sans en avoir connaissance et tout en déployant un immense effort pour ne pas en avoir connaissance, dans une modalité originale, hyperparadoxe, pour ainsi dire inconcevable. Il s'agit de recouvrir ce qui s'annonce et s'affirme dans et par cet effort de recouvrement même. Ce mode, d'affirmation/négation du Chaos pour l'humanité, on ne saurait l'appeler ni refoulement, ni foreclosure, ni méconnaissance, ni scotomisation, ni rationalisation, ni idéalisation. Plutôt, tous ces mécanismes apparaissent comme des dérivés ou des rejetons de cette *présentation/occultation* fondamentale, qui est la modalité du rapport de l'humanité au Chaos qui l'entoure et qu'elle contient².

Reprenant l'étymologie controversée de la notion de religion comme liaison (du latin *religare*, relier³), Castoriadis précise que la spécificité du fait religieux tient à sa faculté de se maintenir dans le temps, non seulement comme médiation totale, mais comme seule et unique signification : le fait religieux « lie ensemble », il est puissance de résolution des antinomies qui s'imposent à la pratique. Il permet de « lier ensemble » origine de la nature et de la société ; hasard et nécessité ; passé, présent et futur ; intérieur et extérieur⁴, etc.

1.1.2. Socialisation de l'individu et reproduction sociale

Pour Castoriadis, la socialisation de la psyché est tendanciellement une socialisation conservatrice, dans le sens où elle se déploie principalement selon l'exigence de reproduction des institutions qui l'ont rendue possible. L'interprétation castoriadienne du mécanisme métapsychologique de la sublimation, qui est la pierre de touche de sa théorie de la socialisation, combine deux registres : l'un, descriptif ; le second, normatif.

D'un point de vue strictement descriptif, il s'agit de restituer la sociogenèse de l'individualité, plus particulièrement des mécanismes par lesquels le « sens public » devient un « sens privé », c'est-à-dire la manière dont les significations présentes dans l'espace public deviennent signifiantes pour l'individu. Il s'agit d'expliquer la sublimation comme « procès moyennant lequel la psyché est forcée à remplacer ses “objets propres” ou “privés”

¹ Cornelius Castoriadis, « Institution de la société et religion », *op. cit.*, p. 460-461.

² *Ibidem*, p. 461.

³ L'autre étant « *religere* », « relire », qui fait signe vers la dimension rituelle de la religiosité.

⁴ Cornelius Castoriadis, « Institution de la société et religion », *op. cit.*, p. 465.

d'investissement [...] par des objets qui sont et valent dans et par leur institution sociale, et d'en faire pour elle-même des "causes", des "moyens" ou des "supports" de plaisir¹. »

Mais à la description du mécanisme de sublimation s'ajoutent des considérations proprement politiques et sociologiques, précisément celles qui renforcent la dimension conservatrice de l'ontologie castoriadienne de l'être-social : la sublimation est tendanciellement clôture de l'individualité, et conduit à la constitution d'un individu conformiste pour lequel la question de la validité de l'institution ne se pose pas.

Nous sommes tous, en premier lieu, des fragments ambulants de l'institution de notre société – des fragments complémentaires, ses « parties totales », comme dirait un mathématicien. L'institution produit, conformément à ses normes, des individus, lesquels, par construction, sont non seulement capables de, mais obligés à reproduire l'institution².

Plus encore, la constitution sociale de l'individu n'est pas à comprendre comme une répression, mais bien, du côté de l'individu, comme *satisfaction* d'un besoin de sens. La société fournit un « *sens diurne*³ » à l'individu, ce qui justifie, pour la psyché, la violence qui lui est faite : « le réquisit minimal pour que le processus [de sublimation] puisse se dérouler est que l'institution offre à la psyché du *sens*⁴ ». Ainsi, Castoriadis pose explicitement l'enquête métapsychologique sur le terrain politique, recoupant par ce biais la délicate question de la servitude volontaire (comme, soit dit en passant, Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe* et, plus généralement, les différentes variantes du freudo-marxisme). Dans ce cadre, la question de la « légitimité » du pouvoir est clairement délogée des assises rationalistes et individualistes sur lesquelles elle s'ancre dans la tradition libérale, puisqu'elle est réarticulée à la question, bien plus profonde, de la constitution de la société dans sa totalité et de la socialisation de l'individu⁵. Paradoxalement, cette réarticulation semble plutôt faire disparaître la question de la légitimité que la réactiver, puisque le pouvoir, chez Castoriadis, apparaît toujours comme légitime, du moins du point de vue métapsychologique :

Comment les institutions s'imposent-elles – comment assurent-elles leur validité effective ? Superficiellement, et dans quelques cas seulement, moyennant la coercition et les sanctions. Moins superficiellement, et plus amplement, moyennant l'adhésion, le soutien, le consensus, la légitimité, la croyance. Mais en dernière analyse : au moyen et

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 455.

² Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », op. cit., p. 278.

³ Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », in *Les carrefours du labyrinthe. 3, Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 113-139, [p. 138].

⁴ *Ibidem*, p. 143.

⁵ Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », op. cit., p. 278.

au travers de la formation (fabrication) de la matière première humaine en individu social, en lequel sont incorporés aussi bien les institutions elles-mêmes que les « mécanismes » de leur perpétuation¹.

Bref, le conformisme de l'individu est doublement conditionné et enraciné : du côté de la société qui ne se déploie que par la socialisation de la psyché ; du côté de l'individu, qui trouve dans les significations présentes dans le champ social le moyen de satisfaire un appétit et un besoin de sens. C'est pourquoi Castoriadis peut écrire que, dans la majorité des cas historiques, l'écart de l'individu à la norme sociale ne peut se manifester que selon deux modalités, qui *ne sont pas* des modalités politiques : la transgression et la pathologie². Elles ne le sont pas, car leur négativité, quand bien même elle peut être politisée ultérieurement, n'est pas, comme telle, articulée à la positivité d'un projet de réinstitution. La politisation de la pathologie passe par l'exigence supplémentaire de la modification des conditions l'ayant rendue possible ; la négativité de la pathologie n'est pas en elle-même positivité politique.

1.1.3. Pouvoir et reproduction sociale

Dans « Pouvoir, politique, autonomie », Castoriadis accentue ces traits conservateurs de sa théorie sociale, notamment à travers une redéfinition de la notion de pouvoir.

Le point de départ de Castoriadis est la définition commune du pouvoir en termes de contrainte sur un individu : « le *pouvoir* [est] la capacité, pour une instance quelconque (personnelle ou impersonnelle, d'amener quelqu'un (ou quelques-uns) à faire (ou à ne pas faire) ce que, laissé à lui-même, il n'aurait pas nécessairement fait (ou aurait peut-être fait³) [...] ». Reprenant cette définition commune du pouvoir, Castoriadis l'articule cependant à sa théorie de l'institution imaginaire de la société, ce qui le conduit à distinguer deux modalités complémentaires du pouvoir : « l'infra-pouvoir radical » et le « pouvoir explicite⁴ ».

Dans le cas du premier, faisant implicitement (ou peut-être involontairement) écho à la théorie althussérienne de la subjectivation comme assujettissement, le pouvoir est compris comme une modalité particulière de contrainte qu'exerce la « société instituante » sur

¹ *Ibidem*, p. 277-278.

² Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », *op. cit.*, p. 140.

³ *Ibidem*, p. 144.

⁴ Lecteur de Weber, Castoriadis propose de spécifier le concept wébérien de domination (*Herrschaft*) comme un cas particulier de pouvoir explicite. Il s'agit du pouvoir explicite tel qu'il se déploie dans « des situations social-historiques spécifiques, celles où s'est instituée une *division asymétrique et antagonique* du corps social ». *Ibidem*.

l'individu, qui est celle de la subjectivation de la psyché en tant qu'individu social. L'infra-pouvoir, c'est le pouvoir du social-historique sur l'individu¹, informant positivement l'orientation de son action. Le parallèle avec la théorie althussérienne de l'assujettissement est ici frappant², puisqu'il s'agit moins de penser la limitation de la volonté et de la liberté que l'articulation entre sa délimitation et sa potentialisation : l'infra-pouvoir, c'est la production de la liberté de l'individu par le procès social-historique de sa limitation. Aussi, bien plus qu'une contrainte, l'infra-pouvoir est producteur de comportements et de volitions, il est un principe de détermination positive de l'action – tout le problème étant que cette détermination se fait majoritairement sous le signe de finalités hétéronomes imposées par un champ-social historique « clos ». Cet infra-pouvoir, en outre, n'est pas localisable, il est le « pouvoir d'*outis*, de Personne³ », quand bien même il est relayé et « exercé par la société instituée⁴ ».

Or, les tendances « absolues » et « totales⁵ » de l'infra-pouvoir sur les individus sont « vouées à l'échec » pour des raisons internes et externes au champ social historique (sur lesquelles nous reviendrons plus bas : irréductibilité de la psyché ; poussée interne de l'imaginaire instituant ; menaces externes ; imprévisibilité de la nature, etc.) qui « menacent sa stabilité et son autoperpétuation⁶ », d'où la nécessité, selon lui, d'institutions punitives et coercitives. Ces institutions, qui viennent suppléer l'infra-pouvoir là où il échoue, sont celles du « pouvoir explicite ». Elles sont une dimension universelle de toute société : « Il y a toujours, il y aura toujours, une dimension de l'institution de la société chargée de cette fonction essentielle : rétablir l'ordre, assurer la vie et l'opération de la société envers et contre tout ce qui, actuellement ou potentiellement, la met en danger⁷. » Le pouvoir explicite, c'est le pouvoir tel qu'il est exercé sous sa forme judiciaire et policière.

Outre le dédoublement de la notion de pouvoir, Castoriadis propose donc une hiérarchisation des formes de pouvoir, faisant de ses manifestations communes des formes secondaires et dérivées d'un pouvoir plus fondamental, qu'il nomme l'infra-pouvoir. De ce

¹ *Ibidem*, p. 145.

² Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche) », *op. cit.* Voir aussi chapitre III, section 3.2.4.

³ Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », *op. cit.*, p. 145.

⁴ *Ibidem*, p. 144.

⁵ *Ibidem*, p. 145.

⁶ *Ibidem*, p. 147.

⁷ *Ibidem*, p. 149.

point de vue, Castoriadis participe à un mouvement plus général, assez spécifique au XX^e siècle dans le domaine de la pensée politique, de redéfinition du concept de pouvoir, et dont les deux figures les plus illustres sont Hannah Arendt et Michel Foucault¹. Tout comme Arendt et Foucault, Castoriadis propose non seulement de redéfinir le pouvoir, mais, d'une part, de le redéfinir en le réinscrivant dans une extériorité qui le fonde et dont il n'a pas conscience immédiatement et, d'autre part, de concevoir ce rapport de fondation sous la forme d'un renversement instructif pour la rationalité pratique, puisqu'il s'agit de repenser les pratiques émancipatrices en fonction de la désoccultation de la véritable figure du pouvoir. À l'instar d'Arendt qui entend rapporter la domination à la collaboration² et à l'instar de Foucault qui réinscrit les théories de la souveraineté à l'intérieur d'une théorie plus générale des micropouvoirs³, Castoriadis soutient que la focalisation de la pensée politique sur le pouvoir explicite et la question de sa légitimation conduit à manquer l'essentiel d'un point de vue théorique et pratique : la reconstitution des véritables mécanismes de légitimation du pouvoir (qui sont ceux s'enracinant dans l'institution de la société comme totalité) et une définition trop restreinte de la raison pratique (la transformation des institutions du pouvoir explicite n'étant rien si l'on ne prend pas en charge la totalité sociale où elles s'enracinent). Pour Castoriadis, en effet, « le Maître de la signification trône au-dessus du Maître de la violence⁴ », ce qui signifie que l'action politique doit avant tout se comprendre comme une transformation de la signification, sans quoi la transformation de la violence ne ferait que reconduire la violence – car illégitime. Et la transformation de la signification ne peut être que transformation de la totalité sociale, donc transformation révolutionnaire.

*

Mais ce qui nous importe ici n'est pas tant de réinscrire la théorie castoriadienne du pouvoir et de la subjectivation à l'intérieur de reconceptualisation qui lui sont contemporaines,

¹ Pour des approches comparées des deux auteurs, qui traitent de la question du pouvoir : Philippe Caumières, « La pensée de l'autonomie selon Castoriadis au risque de Foucault », *op. cit.* Marcela Tovar-Restrepo, *Castoriadis, Foucault, and Autonomy New Approaches to Subjectivity, Society, and Social Change.*, *op. cit.*

² Pour une bonne synthèse sur cette question chez Arendt : Bernard Quelquejeu, « La nature du pouvoir selon Hannah Arendt : du "pouvoir-sur" au "pouvoir-en-commun" », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 85, n. 3, 2001, p. 511-527.

³ Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France, 1976*, *op. cit.*

⁴ Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », *op. cit.*, p. 150.

que de souligner l'enjeu qu'elle représente du point de vue de l'intention présidant à sa formulation, à savoir la réactivation d'une philosophie de la *praxis*. Dans la théorie de l'institution imaginaire, la pratique transformatrice est effectivement rapportée à ses conditions, conformément à l'orientation distinctive de toute philosophie de la *praxis*, mais celles-ci sont radicalement pensées selon le primat de la conservation et de l'autoreproduction, et ce, jusque dans la subjectivation des individus censés déployer une pratique oppositionnelle. Alors que la pensée marxienne s'efforçait de penser les tendances internes au social qui rendent possibles son dépassement et sa transformation, tout semble être construit dans la théorie castoriadienne pour affirmer son impossibilité : scission ontologique entre le champ social historique et les individus ; institution tendancielle hétéronome du social dans sa totalité ; subjectivation hétéronome et conservatrice des individus ; institution de pouvoirs correctifs entravant systématiquement l'opposition. Comment, dans ces conditions théoriques, censées « élucider » les conditions objectives et pratiques dans lesquelles devrait et pourrait se déployer le projet d'autonomie, Castoriadis parvient-il à penser le changement social, plus précisément le changement révolutionnaire et autonome ? C'est ce que nous pouvons désormais examiner.

1.2. Pluralisme critique et événementialité. L'autonomie comme création imaginaire conditionnée

De ce qui précède, nous pourrions être tentés de dire qu'il y a peu de place chez Castoriadis pour une théorie du changement social, la théorie de l'institution imaginaire de la société étant élaborée afin de rendre compte, entre autres, de la formation et du maintien de la totalité et de la singularité des formations sociales dans le temps.

Mais l'explication par Castoriadis de la constitution et du maintien des formes de la société est systématiquement redoublée par l'élucidation de ses facteurs immanents d'historicité, donc de transformation. Rappelons-le, en effet, pour Castoriadis, la tâche des sciences sociales et historiques est d'expliquer ce qui fait qu'une société, non seulement se forme comme *ce* tout particulier, mais également se transforme en une nouvelle formation social-historique. Or, conformément à l'ancrage « praxiste » de sa philosophie pratique, Castoriadis propose une théorie du changement social informée, voire surdéterminée, par un intérêt politique explicite, celui de l'autonomie. Il s'agit non seulement de penser le changement pour lui-même et à partir des pratiques déjà existantes dans le champ social, mais aussi en tant qu'il est susceptible de faire advenir un projet explicite, conscient et rationnel, de

transformation sociale *comme autonomie*. Dès les premières séances de son séminaire sur la Grèce ancienne, Castoriadis peut affirmer :

Notre intérêt va au-delà de la simple interprétation, c'est-à-dire d'un travail simplement théorique : quand nous abordons la naissance de la démocratie et de la philosophie, ce qui nous importe, pour l'exprimer brièvement, c'est notre propre activité et notre propre transformation. Et c'est en ce sens que le travail que nous faisons peut être dit un travail politique¹.

Aussi précise-t-il, selon une formulation qui pourrait faire office de devise de l'approche castoriadienne de l'histoire : « comprendre pour agir et pour nous transformer² ». Cette perspective sur l'histoire, comme le souligne bien Emmanuel Renault, est distinctive de l'approche marxienne de l'histoire³ (celle-ci étant orientée par la question de la formation du prolétariat comme classe révolutionnaire), et, en ce sens, Castoriadis s'inscrit pleinement dans l'histoire du socialisme, puisqu'il aborde l'histoire *depuis* et *en vue* de celui-ci. En ce qui nous concerne, cela laisse donc ouvertes au moins deux perspectives exégétiques complémentaires :

1. Quels sont pour Castoriadis les facteurs d'historicité et de transformation sociale comme tels ?
2. Comment ces facteurs deviennent-ils ceux moyennant lesquels adviennent le projet d'autonomie et la subjectivité révolutionnaire qui le porte ?

Ces deux questions appellent une troisième, cette fois de contextualisation critique :

3. Comment Castoriadis, à partir de sa théorie de l'institution imaginaire de la société, se positionne-t-il par rapport aux philosophies de la *praxis* parmi lesquelles il entend se situer ?

Or, comme nous allons le voir, Castoriadis accentue considérablement la place et le rôle de l'événement comme « création *ex nihilo* » dans son analyse de la formation du projet d'autonomie et de la subjectivité révolutionnaire, à tel point qu'il est possible de se demander, là aussi, ce qu'il reste des « conditions objectives » et des médiations concrètes permettant leur avènement – laissant penser au premier abord que la tendance au nécessitarisme dans le marxisme-léninisme se renverse chez Castoriadis en millénarisme désincarné⁴. Ce qui est donc

¹ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, I : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983, op. cit.*, p. 52.

² *Ibidem*.

³ Emmanuel Renault, *Marx et la philosophie, op. cit.*

⁴ Ce qui était en somme une des critiques de Daniel Bensaïd, « Politiques de Castoriadis », *op. cit.*

en jeu ici, c'est bien le problème qu'avait pointé Habermas et que nous expliciterons plus bas : Castoriadis parvient-il à situer et à détailler les médiations pratiques par lesquelles se forme une subjectivité oppositionnelle, puis réinstituyente ?

Sans trop anticiper sur les développements à venir, nous pouvons d'ores et déjà indiquer, à titre de repères heuristiques, qu'il est possible de dégager de l'analyse castoriadienne de l'historicité un modèle du changement social que l'on pourrait désigner comme un « pluralisme critique de l'événementialité ». Il s'agit d'un « pluralisme critique », car Castoriadis s'est efforcé de réinscrire la question du changement social à l'intérieur de son ontologie pluraliste, s'émancipant dès lors de la réduction marxiste orthodoxe – à l'instar de Max Weber¹, mais aussi de marxistes comme Lénine, Lukács, Luxemburg et Gramsci – du changement aux contradictions économiques. Contre le monocausalisme économiciste, Castoriadis propose de penser le changement historique, dont l'étalon de mesure est la succession des formes social-historiques², comme un entrelacs de facteurs ontologiquement différenciés : imaginaire social, tensions et contestations individuelles, relations intersociales, historicité immanente de la nature. Contrairement à Weber, cependant, ce pluralisme critique, en tant que pluralisme *ontologique*, ne saurait se réduire en une sorte de conjonction des causations : chaque facteur « critique » doit faire l'objet d'une restitution selon une méthodologie et une conceptualité chaque fois distincte et dans laquelle le schème de la causalité n'est qu'*un* schème de la succession temporelle parmi d'autres. En outre, il s'agit d'un pluralisme critique *de l'événementialité*, car cet entrelacs de facteurs critiques irréductibles les uns aux autres ne fournit jamais les conditions suffisantes de l'historicité : le pluralisme critique est un pluralisme kairotique, dans le sens où la conjonction des facteurs d'historicité doit être reprise par un événement qui les retotalise, base nouvelle à partir de laquelle se redéploie ensuite l'histoire et l'action. Or, pour Castoriadis, l'événement comme facteur de retotalisation se présente toujours comme *création de sens au niveau social-historique*. Dire que l'histoire est compréhensible comme « pluralisme critique de l'événementialité », c'est donc dire qu'elle est non seulement *événementialité conditionnée*,

¹ Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.

² « [...] l'histoire est création de formes totales de vies humaines, c'est-à-dire de sociétés instituées, dans et par lesquelles les êtres humains construisent un monde, et de nouvelles formes, de nouvelles essences, de nouveaux *eidè* sont posés chaque fois par l'activité de la société instituante. » Cornelius Castoriadis, *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, 1 : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983, op. cit.*, p. 40.

mais que *l'événement est un supplément de sens dans le temps*. La question du passage à l'autonomie se situe dès lors à ce niveau : comme surgissement dans l'histoire d'une nouvelle signification, celle de l'autonomie, à l'intérieur d'une configuration critique plurielle. Toute la question est donc de savoir si cette thèse permet de penser la pratique instituante du sujet révolutionnaire ou si, comme le pense Habermas, elle la rend invisible.

Nous procéderons en quatre temps. Dans un premier, nous expliciterons le rapport entre sa conception de l'historicité et son pluralisme poïétique (1.2.1.). Dans un second, nous le positionnerons par rapport au pluricausalisme wébérien, dont il semble se rapprocher, mais qui en est distinct (1.2.2.). Dans un troisième, nous évaluerons comment le pluralisme poïétique permet à Castoriadis de penser à nouveaux frais la crise du capitalisme comme facteur de transition vers l'autonomie démocratique (1.2.3.). Dans un quatrième, nous répondrons à la critique habermassienne en montrant que la conception castoriadienne de l'historicité ne rend pas invisible la pratique du sujet politique, mais permet au contraire de penser adéquatement les conditions de son déploiement (1.2.4.).

1.2.1. Pluralisme poïétique et historicité

C'est à travers son pluralisme poïétique que Castoriadis pense les conditions d'émergence du projet d'autonomie. Dans « Pouvoir, politique, autonomie », Castoriadis propose en effet d'isoler quatre facteurs transhistoriques du changement social, typologie quadrifactorielle qui recoupe de près celle de la stratification¹. Nous pouvons raffiner la typologie qu'il propose en disant qu'il la divise en deux catégories : les facteurs extrasociaux et ceux intrasociaux.

Le premier des facteurs extrasociaux – l'ordre d'exposition ici ne doit pas être compris comme un ordre de priorité –, est la nature comme telle, plus précisément la dimension chaotique de l'être d'un point de vue cosmologique. Le rapport du social-historique à la nature, nous l'avons vu dans la première partie de cette thèse, est un rapport de recreation étayée : la société trouve dans la nature des appuis partiels, à savoir « la première strate naturelle » comme dimension ensembliste-identitaire de l'être, mais elle la requalifie depuis la position de la signification imaginaire sociale – la constitution du phénomène pour l'individu étant toujours

¹ Voir chapitre III. On peut également lire : Liliana Ponce, « Historia, tiempo y política en la filosofía de Cornelius Castoriadis. », *Las Torres de Lucca, Revista Internacional de Filosofía Política*, 2015, p. 77-94. Liliana Ponce, « Ontología, política e historia en Cornelius Castoriadis », *Diferencias*, vol. 1, n. 2, 2016.

à la croisée de sa structuration psycho- et socio-apriorique. Il s'agit d'un rapport de « recreation », car la nature, y compris dans sa dimension ensembliste-identitaire, est approchée à partir de l'ensemble catégoriel créé dans et par la pratique sociale : elle est toujours connue « pour soi », jamais « en soi », et l'adéquation entre un système catégoriel historiquement déterminé est un fait qui nous renseigne certes sur l'objet connu et sur son existence, mais jamais de façon absolue. Cependant, pour Castoriadis, la recreation de la nature dans, par et pour le social n'est pas domestication définitive de la nature. Celle-ci reste toujours une extériorité pour la pratique, plus particulièrement une extériorité créatrice et partiellement indéterminée. Aussi l'historicité immanente de la nature, elle-même comprise comme émergence de nouvelles formes dans le temps, est-elle un facteur de changement pour le social qui rentre en contact avec elle :

Mais aussi le monde, en tant que « monde pré-social » – limite de la pensée –, bien qu'en lui-même ne signifiant rien, est toujours là, comme provision inexhaustible d'altérité, comme risque toujours imminent de déchirure du tissu de significations dont la société l'a revêtu. Le a-sens du monde est toujours une menace possible pour le sens de la société, le risque d'ébranlement de l'édifice social de significations toujours présent de ce fait¹.

D'un point de vue strictement empirique, il est difficile d'identifier le type d'expériences dont il peut s'agir ici, notamment en raison de la différence des régimes de temporalité séparant la création naturelle et la création humaine. Pour l'homme, la création dans la nature est imperceptible, et ce n'est que par la médiation de l'enquête scientifique qu'elle peut être représentée. Aussi Castoriadis désigne-t-il peut-être moins l'expérience immédiate de la créativité naturelle que la découverte par l'homme que la nature a elle aussi une histoire.

Le deuxième facteur extrasocial n'est plus l'extériorité naturelle du social, mais son extériorité proprement sociale, c'est-à-dire les autres sociétés. À l'instar de la nature comme extériorité, les autres sociétés font l'objet, pour une société considérée, d'une qualification imaginaire : les attributs de l'altérité sont, en partie, ceux qui découlent de celui les attribuant. La thèse de Castoriadis n'est donc pas seulement que le soi ne se constitue que par la médiation de l'autre, mais que les qualités de l'autre sont produites dans le mouvement de l'auto-institution de soi : l'altérité est artificielle, car instituée ; la naturalisation et l'essentialisation de l'autre étant les modalités selon lesquelles son institution artificielle se phénoménalise. « Dans [la] création du monde [par la société] trouve toujours place, d'une

¹ Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », *op. cit.*, p. 146.

manière ou d'une autre, l'existence *d'autres* humains et *d'autres* sociétés¹. » Dans ses « Réflexions sur le racisme », Castoriadis fait par ailleurs remarquer que l'institution de l'autre se fait « spontanément » et « naturellement² » comme infériorisation, et rarement comme institution de l'égalité ou du cosmopolitisme : la position de la signification imaginaire sociale, position de l'universel et du vrai, a pour corrélat l'infériorisation de ceux qui ne la partagent pas. « En ce sens, l'infériorité des autres n'est que l'autre face de l'affirmation de la *vérité propre* des institutions de la société-Ego³ ». Inversement, la reconnaissance en l'autre d'un égal, c'est-à-dire de l'autre en tant qu'il partage les mêmes caractères que soi, a pour condition la relativisation partielle de l'institution social-historique, puisque la reconnaissance de l'égalité nécessite un premier décalage par rapport à la position universaliste de la signification sociale. Il reste cependant que l'altérité échappe partiellement à la réification infériorisante dont elle fait l'objet, et qu'elle peut briser la frontière à laquelle elle est assignée. C'est alors qu'elle devient facteur d'historicité, puisqu'elle vient modifier les coordonnées lui assignant sa place. En d'autres termes, puisque l'altérité est constituée par le soi, le retour de l'altérité sur le soi est modification de celui-ci, et c'est pourquoi le social, aux fins de sa conservation, identifie l'autre à une menace⁴.

À ces deux facteurs transhistoriques et extrasociaux de l'historicité, Castoriadis en ajoute deux autres, cette fois intrasociaux.

Le premier d'entre eux est la psyché comme flux imprévisible et continu d'images et de représentations. Si, en effet, la création sociale de l'individu se comprend comme socialisation et domestication de la psyché, il en reste toujours un fond insociable et immaîtrisable, qui, selon les circonstances historiques dans lesquelles elle se situe, peut se manifester de diverses manières : transgression, pathologie, rêve, agressivité ; autant de manifestations ayant pour effet de fragiliser l'institution, l'engageant ainsi sur la voie de sa transformation, c'est-à-dire de l'histoire⁵.

¹ Cornelius Castoriadis, « Réflexions sur le racisme », in *Les carrefours du labyrinthe. 3, Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 29-46, [p. 35].

² *Ibidem*, p. 37.

³ *Ibidem*.

⁴ Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », *op. cit.*, p. 147.

⁵ *Ibidem*.

Enfin, le dernier facteur universel d'historicité est l'imaginaire social-historique comme tel, qui, à l'instar de la psyché comme imagination radicale, est un flux continu et immotivé de représentations et de significations. L'imaginaire social institué est toujours travaillé en deçà par la poussée de l'imaginaire social instituant : « La société ne peut jamais échapper à elle-même. La société instituée est toujours travaillée par la société instituant, sous l'imaginaire social établi coule toujours l'imaginaire radical¹. » Aussi faut-il comprendre cette proposition au sens fort d'une indépendance ontologique et d'une dynamique *sui generis* de l'autotransformation imaginaire du social-historique. Un des facteurs d'historicité de l'histoire est l'autoaltération du social-historique par lui-même, relativement indépendamment des éléments qu'il totalise. Comme l'écrit très clairement Jean-Sébastien Hardy au sujet de la dynamique propre du social-historique selon Castoriadis : « Il y a un anonymat relatif de l'institution imaginaire, au sens où aucun sujet, individuel ou collectif, ni même un malin génie, ne donne dans une liberté totale et consciente à l'imaginaire son contenu symbolique ou encore sa forme générale : tout se passe pour l'homme historique “sans qu'il y soit pour rien”². »

1.2.2. Monocausalisme marxiste, pluricausalisme wébérien, pluralisme poïétique castoriadien

Cette théorie quadripartite des facteurs d'historicité est clairement une réaction au monocausalisme économiciste du marxisme orthodoxe, puisqu'il s'agit de maintenir le projet d'une science des conditions objectives de l'action, tout en la désarticulant de son instanciation strictement économiciste.

Comme le souligne Catherine Colliot-Thélène, l'élaboration par Max Weber de la sociologie compréhensive se comprend aussi, du moins en partie, comme une réaction à la réduction monocausale distinctive de l'orthodoxie marxiste, notamment sociale-démocrate, dont il était le contemporain. Il s'agissait pour Max Weber de proposer « un projet d'intelligence de l'histoire qui a pour centre d'intérêt l'activité sociale des hommes³ », sans néanmoins identifier cette dernière à sa seule dimension économique. Mais plutôt qu'une

¹ *Ibidem*.

² Jean-Sébastien Hardy, « La « qualité du temps ». Temps et affects du capitalisme chez Castoriadis », in *Temps, temporalités et histoire dans l'oeuvre de Cornelius Castoriadis*, éd. Thibault Tranchant, Stéphane Vibert, à paraître.

³ Catherine Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, op. cit., p. 45.

négarion du matérialisme historique, la sociologie compréhensive se présente davantage comme son élargissement à des facteurs causaux, en particulier les facteurs idéels et religieux, qui jusqu'alors trouvaient difficilement leur place dans le référentiel marxiste (au pire, comme épiphénomène de la matérialité infrastructurelle ; au mieux, comme retour dans l'infrastructure, qui reste néanmoins « déterminante en dernière instance »). Pour Weber, soutenir que les facteurs économiques ne sont pas les seules sources de l'historicité, ce n'est pas abandonner le projet d'une explication rationnelle et scientifique de l'histoire, mais plutôt l'ouvrir à des facteurs ignorés, ce qui nécessite, d'une part, de leur reconnaître une dynamique évolutive indépendante et, d'autre part, de spécifier sur le plan épistémologique les opérations permettant d'en révéler l'efficacité historique¹. Il serait donc, à ce titre, tentant de voir en Castoriadis un héritier de la sociologie wébérienne, d'autant plus qu'il a fait d'elle, très tôt, un point de repère important pour l'élaboration de sa pensée². Tout comme Weber, il s'agissait pour Castoriadis de pluraliser les sources de l'historicité dans un dialogue étroit avec le matérialisme historique, sans néanmoins abandonner cette impulsion centrale de la pensée marxienne selon laquelle l'étude du social vise la restitution de l'action de l'homme et des structures où elle s'insère. Mais cette parenté, si elle est bien réelle, n'est que très lointaine, Castoriadis construisant explicitement sa sociologie contre celle de Max Weber. La ligne de partage entre la sociologie de Weber et de Castoriadis se joue, dès lors, à deux niveaux principaux : 1/ l'ontologie et, 2/ le rôle qu'il convient d'attribuer à la causalité dans la définition de la rationalité sociologique et historique.

Du point de vue ontologique, le pluralisme épistémique wébérien s'articule à un rejet explicite, conforme à son ancrage néokantien, de la question ontologique en sociologie. Pour Weber, la constitution *scientifique* de la sociologie ne saurait passer par l'affirmation ontologique d'une existence *sui generis* de l'être-social, puisque celle-ci ne peut pas faire l'objet d'une validation scientifique à proprement parler. Au contraire, le sociologue doit fonder sa pratique scientifique, au même titre que toute science, sur de l'observable. En d'autres termes, pour Weber, la pluralisation des facteurs d'historicité, l'inclusion de l'idéalité

¹ *Ibidem*, p. 48.

² Les premières publications de Castoriadis en grec, en 1944, portaient sur l'épistémologie wébérienne. Castoriadis se dit par ailleurs « vieux familier et amoureux de Max Weber ». Cornelius Castoriadis, « Individu, société, rationalité, histoire », in *Les carrefours du labyrinthe. 3, Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 47-86, [p. 48, note 1].

dans l'ordre des causes, ne se fonde pas sur une spéculation sur la « réalité de la réalité », c'est-à-dire sur une spéculation ontologique. D'où le choix weberien de fonder sa méthode sur l'observation des actes et des comportements des individus, plus précisément sur le sens qu'ils confèrent à leurs actes, fondation elle-même permise par une certaine faculté intentionnelle, à savoir le *sympathisches Nacherleben*, le revivre sympathique – que Weber transgresse régulièrement ses options nominalistes est une autre question¹. Or, pour Castoriadis, le refus de l'interrogation ontologique chez Weber, et plus largement dans toute sociologie « individualiste », conduit en fait à une équivoque, car il conduirait moins au rejet de la question ontologique qu'à avaliser implicitement un « individualisme substantiel ou ontologique² ».

Que dire, dans cette perspective, des « formations sociales » ou « collectives » ? Les expressions de Weber à cet égard sont tellement catégoriques que l'on s'aperçoit aussitôt que, si la méthode individualiste n'implique aucune prise de position « évaluative », encore moins politique, elle équivaut quand même à une décision ontologique sur l'être du social-historique³.

Les pluralismes épistémiques de Castoriadis et de Weber, en raison de leurs divergences sur la question ontologique, ne s'entendent donc pas dans le même sens. Le pluralisme ontologique de Castoriadis, que le concept de stratification synthétise⁴, découle sur un pluralisme méthodologique *dans* les sciences sociales. Weber, au contraire, maintient une unité causale de la rationalité en dépit de l'extension de la causalité à des facteurs idéels et de la pluralisation antiéconomiste des facteurs d'historicité⁵. Pour Castoriadis, non seulement il existe plusieurs facteurs d'historicité ontologiquement différenciés, mais la différenciation de ces facteurs doit aussi être celle des épistémologies par lesquelles ils sont restitués. Il reste, il est vrai, qu'il existe un objet spécifique de la science sociale pour Castoriadis : « *l'effectivité immanente du sens*⁶ », c'est-à-dire la manière dont le sens issu de l'autoposition de l'institution imaginaire de la société informe et se déploie dans les pratiques. Mais cet objet spécifique de

¹ À ce sujet : Catherine Colliot-Thélène, *La sociologie de Max Weber*, Paris, La Découverte, 2014.

² Cornelius Castoriadis, « Individu, société, rationalité, histoire », *op. cit.*, p. 49.

³ *Ibidem*, p. 50.

⁴ Voir chapitre III.

⁵ Une « application » de cette perspective méthodologique est fait par Castoriadis au cas de la ville médiévale. Cf. Cornelius Castoriadis, « Complexité, magmas, histoire. L'exemple de la ville médiévale », *op. cit.*

⁶ Cornelius Castoriadis, « Individu, société, rationalité, histoire », *op. cit.*, p. 62.

la science sociale est lui-même réarticulé à une pluralité de facteurs, ceux que nous avons évoqués ci-dessus, qui l'historicisent et qui doivent être restitués par et pour eux-mêmes.

La deuxième différence principale entre Weber et Castoriadis, qui découle de la première, se situe donc au niveau de la place que chacun des deux auteurs attribue à la causalité dans la définition de la rationalité sociologique et historique. Comme le rappelle à juste titre Castoriadis dans la lecture qu'il propose des « Fondements méthodiques » d'*Économie et société*, la compréhension webérienne n'est pas seulement celle du sens que les individus attribuent à leur action, mais compréhension de ce sens en tant qu'il est susceptible de faire voir des relations causales dans le champ social et historique. Il s'agissait bien pour Weber de donner aux sciences de l'homme la garantie de la scientificité, celle-ci comprise selon sa référence aux sciences expérimentales de la nature, sans néanmoins procéder à la positivisation naturaliste du domaine anthropologique. D'où la fine opération méthodologique de Weber consistant à se situer sur le terrain diltheyen de la distinction entre explication et compréhension, tout en donnant à la compréhension les garanties d'une scientificité universalisable selon les critères modernes de la science par l'intermédiaire de l'opération idéal-typique et, entre autres, la classification des formes de l'action. Maintenir la spécificité du domaine anthropologique tout en lui garantissant les assises de sa scientificité, tels sont les deux enjeux qui déterminent la constitution néokantienne de la méthodologie webérienne comme étude du sens conféré aux individus à leurs actions afin d'en dégager des relations causales. Comme le souligne Castoriadis « ce qu'il faut bien, en fin de compte, appeler l'individualisme rationaliste (méthodologique, mais aussi ontologique) de Weber se joue tout entier sur cette liaison de la causalité (nécessité) et de la compréhension¹ ». C'est la raison pour laquelle Castoriadis pense que Weber attribue un privilège à l'action rationnelle dans sa classification des formes de l'action : si l'objet de la sociologie compréhensive est de restituer des rapports causaux dans l'histoire, la forme d'action qui permet de les dégager avec plus d'aisance est l'action dans laquelle les individus sont déjà capables de se représenter leurs mobiles : « à l'opposé des "régularités stupides" de la nature physique, un enchaînement d'actes rationnellement liés nous apparaît forcément comme à la fois intelligible et nécessaire – intelligible dans chacun de ses moments et dans leur liaison, et nécessaire de même² ». Tout

¹ *Ibidem*, p. 55.

² *Ibidem*.

le problème de la position wébérienne pour Castoriadis est que la rationalité sociologique et historique ne saurait être identifiée à une rationalité causale en raison de l'ontologie de l'être-social. Même si Weber, comme le souligne bien Castoriadis¹, sait très bien qu'il y a du contingent et de l'imprévisible dans le domaine historique, il lui est objecté que la condition de la scientificité sociologique et historique n'est pas leur exclusion aux frontières de la raison, mais bien l'inverse : la rationalité sociologique doit s'élargir comme rationalité de la créativité historique, par le moyen de schèmes logico-ontologiques qui ne l'occultent pas. S'il s'agissait bien entendu de restituer l'innovation historique et sociale chez Weber, ce qui est le cas finalement pour toute science historique, une telle restitution ne saurait passer par des médiations logiques telles que la causalité qui, dans leur principe, ne permettent pas de penser l'émergence de l'altérité formelle comme telle². C'est pourquoi Castoriadis substitue partiellement (« partiellement », car pour Castoriadis le champ social-historique est *aussi* le champ du causal, mais ne s'y réduit pas) l'élucidation des significations à la restitution des causes : puisque l'émergence de la signification ne saurait être réductible à une série causale, une telle émergence étant création conditionnée, mais non déterminée causalement, la rationalité sociologique se rabat sur l'explicitation du sens social-historique et sur la manière dont il informe et oriente les pratiques. D'où cette idée selon laquelle l'objet propre de la sociologie, pour Castoriadis, est la restitution de l'effectivité du sens social-historique, c'est-à-dire la manière dont la signification imaginaire se déploie dans la totalité d'une formation sociale particulière³. En fait, Castoriadis nous invite à ne pas identifier enquête historique et enquête généalogique : faire de l'histoire, ce n'est pas remonter la chaîne des causes, mais expliciter – en un sens, se réapproprier – la diversité des formes du sens dans le temps.

En dépit d'une certaine proximité dans leur rapport au marxisme, laquelle s'énonce notamment dans la volonté de pluraliser les sources de l'historicité, Castoriadis et Weber proposent au final des modèles d'intelligibilité sociologique et historique différents, sinon opposés. Aussi est-il difficile de voir en Castoriadis, comme cela a pu être proposé par Yannis

¹ *Ibidem*, p. 57.

² Voir la partie I.

³ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, I : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983*, op. cit., p. 49.

Ktenas¹, un « wébérien radical » dont la « radicalité » s'annoncerait moins dans la rupture d'avec Weber qu'en une accentuation de certaines tendances de sa sociologie. Contre une telle interprétation, il faut bien plutôt souligner qu'il s'agit de deux modèles épistémiques et ontologiques distincts, quand bien même Castoriadis a effectivement longuement médité, comme il aime le rappeler, le texte wébérien².

1.2.3. Théorie quadrifactorielle du changement historique et crise du capitalisme

À l'époque de *Socialisme ou Barbarie*, la transition du capitalisme au socialisme est pensée par Castoriadis à l'intérieur d'une double configuration théorico-pratique : d'un côté, l'explicitation des contradictions objectives du capitalisme comme contradictions dues à la hiérarchisation dans le procès de production ; d'un autre côté, la théorisation, avec et contre Lénine, du rôle du Parti dans la formation de la conscience de classe comme subjectivité révolutionnaire. La construction ultérieure de la théorie de l'institution imaginaire de la société enrichit davantage qu'elle ne liquide ce schéma historique général.

En 1990, Castoriadis peut en effet toujours écrire que l'entreprise moderne est une « structure hiérarchique-bureaucratique bourrée de contradictions et de luttes, notamment celle entre dirigeants et exécutants » et que ces irrationalités et contradictions sont aussi celles de la société dans son ensemble, qui s'institue comme « bureaucratie politique globale³ ». Mais d'après son nouveau pluralisme poïétique, Castoriadis est amené à prolonger ses analyses en identifiant de nouveaux facteurs critiques à l'intérieur de la société capitaliste⁴, dont l'unité se ramène plus généralement au déploiement de la signification imaginaire de la « maîtrise rationnelle⁵ ». Castoriadis écrivait dans « Pouvoir, politique, autonomie » qu'un des facteurs majeurs d'historicité est la nature dans sa dimension créatrice. À ce sujet, Castoriadis fait remarquer que la détermination de la pratique sociale d'après l'imaginaire de la maîtrise rationnelle aboutit en fait à mettre doublement la pratique en crise : d'une part, la nature n'est pas maîtrisable d'après les critères de maîtrise propres à un tel imaginaire ; d'autre part, les

¹ Yannis Ktenas, « How Castoriadis read Weber », *Public Seminar*. Consulté le 17 mars 2018. <http://www.publicseminar.org/2018/03/how-castoriadis-read-weber/>.

² Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », *op. cit.*, p. 24.

³ Cornelius Castoriadis, « Quelle démocratie ? », *op. cit.*, p. 207-208.

⁴ Mais il s'agit là aussi plus d'un approfondissement que d'une innovation radicale dans l'œuvre de Castoriadis, puisqu'il avait abordé des thèmes assez semblables dès les années 1950. Voir chapitre IV.

⁵ Dont nous avons déjà restitué les traits généraux dans les chapitres précédents. Voir chapitre II, notamment.

conséquences d'une telle pratique sont la destruction des conditions fondamentales qui permettent normalement sa conservation et sa reproduction, à savoir, la nature elle-même. D'où, dans les dernières années de la vie de Castoriadis, une réorientation de sa philosophie pratique vers l'écologie politique radicale, alors que celle-ci était encore relativement invisible. En d'autres termes, pour Castoriadis dans les années 1990, les conséquences de l'imaginaire de la maîtrise rationnelle exposent l'humanité dans sa totalité à une crise sans précédent, qui rend urgente la refondation de la rationalité pratique sur une base non seulement écologiste, mais révolutionnaire et décroissante, à défaut de quoi nous nous exposerions à l'accentuation de la logique technique et bureaucratique dans un monde pourtant ravagé par elle. Dans un entretien avec *Le Débat* en 1989, il soutient :

Vous voyez le cauchemar écologique que cela signifie, la destruction de ressources non renouvelables, la multiplication par cinq ou par dix des émissions annuelles de polluants, l'accélération du réchauffement de la planète ? En réalité, c'est vers un tel état que nous allons, et le totalitarisme qui nous pend au nez n'est pas celui qui surgirait d'une révolution, c'est celui d'un gouvernement (peut-être mondial) qui, après une catastrophe écologique, dirait : vous vous êtes assez amusés, la fête est finie, voici vos deux litres d'essence et vos dix litres d'air pur pour le mois de décembre, et ceux qui protestent mettent en danger la survie de l'humanité et sont des ennemis publics. Il y a là une limite externe sur laquelle le déchainement actuel de la technique et de l'économie va se cogner tôt ou tard. La sortie de la misère des pays pauvres ne pourrait se faire sans catastrophe que si l'humanité riche accepte une gestion de bon père de famille des ressources de la planète, un contrôle radical de la technologie et de la production, une vie *frugale*¹.

« Écosocialisme ou barbarie », telle serait donc l'alternative qui s'offrirait à nous aujourd'hui – et qui serait d'ailleurs, trente ans plus tard, peut-être déjà résolue en faveur de la barbarie.

Outre le rapport externe de la nature au social, Castoriadis soutient qu'un autre facteur d'historicité est le contact d'une formation social-historique à son extériorité sociale, c'est-à-dire aux autres sociétés. Castoriadis n'est certes plus notre contemporain immédiat, mais il aurait certainement pu voir dans les crises migratoires récentes une instanciation particulièrement représentative de sa thèse selon laquelle le contact avec les autres cultures est non seulement un facteur d'historicité, mais aussi un facteur critique (au sens de mise en crise). Mais ce qui importe pour nous ici n'est pas de dire que des faits actuels « valident » le modèle théorique de Castoriadis – au regard des enjeux présents, cela serait dérisoire –, mais qu'elles ont pour effet de renvoyer les sociétés d'accueil aux fondements de leurs pratiques, notamment la définition nationale de la citoyenneté et la délimitation juridique de la richesse sociale sous

¹ Cornelius Castoriadis, « L'idée de révolution », *op. cit.*, p. 211.

la forme de la propriété privée. L'incapacité des sociétés européennes et nord-américaines d'être à la hauteur du défi historique que représente l'accueil des plus vulnérables à l'échelle planétaire, la contradiction flagrante qu'une telle impuissance constitue à l'égard de leurs principes normatifs et de leur histoire récente, et ce, en dépit de la formidable richesse sociale qu'elles ont accumulée et qu'elles accumulent toujours, les expose à un examen de conscience, c'est-à-dire à leur mise en crise – dont la montée des « populismes » d'extrême-droite est malheureusement un des indicateurs les plus sûrs. À l'époque des *boat-people* du Vietnam, Castoriadis pouvait ainsi affirmer que le contact de l'Occident avec les conséquences de la tyrannie, plutôt que de lui permettre de réaffirmer l'exception historique qu'il représente – l'autonomie et son déploiement institutionnel –, « achevait d'ébranler leur adhésion à ce qu'elles ont pu et voulu être, et, plus encore, leur volonté de savoir ce qu'elles veulent, dans l'avenir, être¹ ».

Un des facteurs « internes » d'historicité pour Castoriadis était en outre, nous l'avons vu, l'irréductibilité de la psyché à sa socialisation. Dans le cas de la socialisation capitaliste, Castoriadis fait remarquer qu'une des conséquences de l'universalisation de l'imaginaire de la maîtrise rationnelle est l'exclusion des manifestations de la pathologie, plus précisément des pathologies qui ne sont pas compatibles avec le système de production capitaliste : « *La “névrose” du Spartiate était ce qui lui permettait de s'intégrer à sa société – la “névrose” de l'homme moderne est ce qui l'en empêche².* » Mais, pour Castoriadis, le véritable facteur critique du point de vue des rapports entre société et individus ne réside pas tant dans les pathologies que la socialisation capitaliste engendre que dans son principe même, c'est-à-dire dans le *type d'individu* généré par la société capitaliste, lequel met en crise le mécanisme même de l'autoreproduction sociale. Car si la société capitaliste a été rendue possible par ces types d'individu conceptualisés par Weber (le travailleur protestant inquiet de son salut) et Schumpeter (l'entrepreneur), le triomphe advenu du capitalisme est aussi celui d'un nouveau type d'individu qui, lui, au contraire pose sa jouissance privée comme fin explicite de sa pratique. Or, un tel type d'individu sape dans ses fondements la condition pour qu'une société puisse se maintenir dans le temps, à savoir l'investissement psychique envers les institutions publiques.

¹ Cornelius Castoriadis, « La crise des sociétés occidentales », *op. cit.*, p. 29.

² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 144. Souligné dans le texte.

[Le capitalisme] continue [à se reproduire] parce qu'il bénéficie encore de modèles d'identification produits *autrefois* : le mathématicien [...], l'ouvrier consciencieux, le parent responsable de ses enfants, l'instituteur qui, sans aucune raison, s'intéresse encore à son métier. Mais rien dans le système tel qu'il est ne justifie les « valeurs » que ces personnages incarnent, qu'ils investissent et sont censés poursuivre dans leur activité. Pourquoi un juge devrait-il être intègre ? Pourquoi un instituteur devrait-il se faire suer avec les mioches, au lieu de laisser passer le temps de sa classe, sauf le jour où l'inspecteur doit venir ? Pourquoi un ouvrier doit-il s'épuiser à visser le cent-cinquantième écrou, s'il peut tricher avec le contrôle de qualité ? Rien, dans les significations capitalistes, dès le départ, mais surtout telles qu'elles sont devenues maintenant, qui puisse donner une réponse à cette question. Ce qui pose encore une fois, à la longue, la question de la possibilité d'autoreproduction d'un tel système¹.

En restituant ces différentes facettes critiques de la société capitaliste, Castoriadis cherche finalement à dégager la dimension intrinsèquement contradictoire de son institution. Qu'il s'agisse de son rapport à la nature, aux autres sociétés, à soi-même et aux individus qui s'y trouvent, la société capitaliste s'institue de manière irrationnelle, car contradictoire, sa contradiction « consist[ant] en ceci que l'organisation sociale ne peut réaliser les fins qu'elle se propose qu'en mettant en avant des moyens qui les contredisent² ». Transformation destructrice de la nature ; exploitation cannibale de l'autre ; socialisation individualiste, sont autant de facettes d'une structuration contradictoire de la pratique sociale aboutissant à sa crise généralisée, laquelle appelle son dépassement³ – ou bien son effondrement.

1.2.4. Le projet d'autonomie comme événement. Retour sur la critique habermassienne

Le projet d'autonomie comme événement. – Nous voyons donc bien que Castoriadis pense la question du passage du capitalisme au socialisme à l'intérieur d'une théorie de la crise *totale*, corrélat conséquent de son épistémologie et de son ontologie holiste du social-

¹ Cornelius Castoriadis, « La crise du processus identificatoire », *op. cit.*, p. 158-159.

² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 141.

³ Il convient de nuancer. Dans de nombreux entretiens et textes de circonstance datant du tournant des années 1990, Castoriadis doutait de la capacité des sociétés européennes à s'emparer de nouveau du projet d'autonomie et de se décider en sa faveur. Pour Castoriadis en d'autres termes, si les conditions étaient réunies pour la reprise de la contestation politique, l'examen du temps présent montrait plutôt le désengagement des peuples européens en faveur de la contestation du capitalisme et le triomphe d'un conformisme destructeur. En 1993, il pouvait dire à Olivier Morel : « Pour revenir au point de départ de votre question, vous avez raison de dire que nous ne vivons pas aujourd'hui une *krisis* au vrai sens du terme, à savoir un moment de décision [...]. Nous vivons une phase de décomposition. Dans une crise il y a les éléments opposés qui se combattent – alors que ce qui caractérise précisément la société contemporain est la disparition du conflit social et politique ». Cf. Cornelius Castoriadis, « La montée de l'insignifiance », in *Les carrefours du labyrinthe. 4, La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 2007, p. 96-121, [p. 106]. Cependant, les importantes grèves de 1995 ont fait dire à Castoriadis que quelque chose de nouveau semblait se passer en France. Cf. Cornelius Castoriadis, « Ni résignation, ni archaïsme », in *Une société à la dérive : entretiens et débats, 1974-1997*, *op. cit.*, p. 267-269.

historique : si la crise est totale, c'est parce qu'elle est la conséquence de l'institution de la société comme totalité, plus précisément de la totalisation des pratiques sociales sous le signe de l'imaginaire de la maîtrise rationnelle. En dépit de son éloignement du marxisme-léninisme, Castoriadis reconduit explicitement un des traits principaux de la philosophie de la *praxis*, à savoir l'inscription de la rationalité pratique à l'intérieur d'une situation critique entendue comme crise ; la crise énonce aussi bien l'irrationalité de l'institution présente dans sa totalité que la nécessité et la possibilité de son dépassement. Castoriadis conceptualise certes différemment les origines de la crise – l'inscrivant dans le déploiement des significations imaginaires distinctives de la société capitaliste –, mais il conserve cette structure « praxiste » de la rationalité pratique d'après laquelle l'effectuation historique de la rationalité est accouchée dans et par la négativité de la crise.

La crise, condition de possibilité du passage au socialisme n'est pas pour autant sa condition nécessaire. À l'instar de R. Luxemburg (et, plus généralement, des marxistes ayant voulu se distancier du nécessitarisme de l'orthodoxie kautskienne), Castoriadis ne considère pas que la crise engendrée par la structuration capitaliste des rapports sociaux rende *nécessaire* son dépassement. La formation du projet d'autonomie, contraire à celui de maîtrise rationnelle, est certes conditionnée, mais jamais *causée* : les conditions appellent un supplément, soit un événement, celui-ci pouvant ou pouvant ne pas advenir. Dans « Fait et à faire », Castoriadis pouvait par exemple souligner clairement que « l'antinomie interne [du capitalisme] et cette borne externe [celle imposée par la finitude de la nature] ne “garantissent” nullement une solution “positive” », c'est-à-dire la formation d'une subjectivité révolutionnaire s'engageant en faveur du projet d'autonomie plutôt que la formation d'« un nouveau type de fascisme² ». Nous voyons donc réapparaître ici, sur le plan de la conceptualisation de la rationalité pratique, une des thèses qui singularise par ailleurs son ontologie, à savoir celle selon laquelle la création est irréductible aux facteurs qui la conditionnent. La décision en faveur du projet d'autonomie, la formulation du projet d'autonomie comme tel et l'orientation des pratiques en fonction de lui, est une *création*, c'est-à-dire qu'elle est, sur la base d'une certaine conjonction historique et d'un certain nombre de causes et conditions objectives, une retotalisation sémantique des pratiques qui, pourtant, n'était pas incluse dans ces dernières. Il n'y a, autrement dit, aucune

¹ Cornelius Castoriadis, « Fait et à faire », *op. cit.*, p. 90.

² *Ibidem*.

nécessité à la création du projet d'autonomie, mais, une fois créé, il s'impose comme nouvelle nécessité. Le projet d'autonomie est donc, au sens fort, un événement : un *imprévisible commencement*.

Cette orientation événementialiste de la rationalité pratique est un trait relativement commun des penseurs postmarxistes de cette génération. Comme le remarque opportunément Razmig Keucheyan, nombreux sont les philosophes français des années 1960 et 1970 qui, au contact du poststructuralisme, ont opéré dans le domaine de la pensée politique un « tournant vers l'événement¹ ». À ce titre, le parallèle entre les parcours d'Alain Badiou et de Cornelius Castoriadis est instructif, puisque les deux auteurs, en dépit de la différence profonde de leurs sensibilités philosophiques, qui se manifeste notamment dans leur rapport distinct à la figure platonicienne, ont passé la reconstruction de la rationalité pratique au crible de l'événementialité². Comme l'écrit R. Keucheyan à propos de Badiou, selon une formulation qui pourrait tout aussi bien être attribuée à Castoriadis, « l'événement badiouien est créateur de causalité, mais il ne procède lui-même d'aucune causalité assignable³ ». Ainsi la subjectivité révolutionnaire chez Badiou est-elle comprise comme « fidélité à un événement », qui se manifeste pour le sujet comme universalité et comme fondement de sa pratique – ce qui pourrait, là aussi, tout aussi bien être dit de Castoriadis pour qui la création « *ex nihilo* » se comprend comme circularité posant sa propre justification.

La spécificité de Castoriadis à l'intérieur de ce contexte postmarxiste⁴ n'est donc pas de penser l'émergence du projet d'autonomie et la formation de la subjectivité révolutionnaire sous le signe de l'événementialité, puisque, d'une part, cette question avait déjà largement été abordée à l'intérieur de la tradition marxiste (Lénine, Luxemburg, Lukács, Gramsci) et, d'autre part, parce que la reconceptualisation de la rationalité pratique révolutionnaire à partir des années 1960 se fait très largement sous le signe de l'événement, notamment en raison

¹ Razmig Keucheyan, *Hémisphères gauches. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, op. cit., p. 275. Voir aussi notre chapitre précédent, en particulier 4.2.4.

² Ces rapports ont déjà été soulignés en langue anglaise : Gerasimos Karavitis, « On the concept of politics : A comparative reading of Castoriadis and Badiou », *Constellations*, 2018, p. 1-16. Vladimir Tasic, « Mathematics and revolutionary theory : reading Castoriadis after Badiou », *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 8, n. 2, 2012, p. 60-77.

³ Razmig Keucheyan, *Hémisphères gauches. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, op. cit., p. 288.

⁴ Pour une étude qui cherche à mieux circonscrire Castoriadis dans le champ des pensées postmarxistes : Chamsy Ojeili, « Post-Marxism with Substance : Castoriadis and the Autonomy Project », *New Political Science*, vol. 23, n. 2, 2001, p. 225-239.

d'une relative (mais commune) opposition des intellectuels révolutionnaires au « dia-mat ». La spécificité de Castoriadis à ce propos tient donc à la manière dont il qualifie l'événementialité à partir de son pluralisme poïétique et, plus précisément, de sa théorie de l'institution imaginaire de la société : *l'événement révolutionnaire est identifié à la création d'une nouvelle signification imaginaire, celle de l'autonomie*. En d'autres termes, bien plus que la thèse de la formation événementielle de la subjectivité révolutionnaire, c'est donc celle de sa constitution imaginaire, elle-même reprise à l'intérieur de son pluralisme poïétique, qui fait la spécificité de Castoriadis dans le champ des pensées postmarxistes.

En effet, dans les développements que Castoriadis consacre à la naissance du projet d'autonomie, il la présente en effet toujours explicitement comme une création « *ex nihilo* », comme un surgissement dans l'histoire d'un nouvel *eidos* historique qui n'était aucunement donné dans les conditions l'ayant rendu possible :

C'est pourquoi on ne peut concevoir que comme une rupture radicale, une création ontologique, l'émergence de sociétés qui mettent en question leurs propres institutions et significations – leur « organisation » au sens le plus profond –, dans lesquelles des idées comme : nos dieux sont peut-être de faux dieux, nos lois sont peut-être injustes, non seulement cessent d'être impensables et imprononçables, mais deviennent ferment actif d'une auto-altération de la société¹.

Cette création est comprise comme une « brisure de la clôture », c'est-à-dire comme une prise en charge, réflexive, par une subjectivité révolutionnaire, des mécanismes de production et de reproduction de la société comprise comme un tout. Comme le souligne bien Robert Legros, cette « brisure de la clôture », « ne se caractérise pas seulement par la capacité d'engendrer des formes nouvelles, mais par la capacité d'engendrer et de se reconnaître comme source de formes nouvelles² ». Or, d'après la théorie de l'institution imaginaire de la société, la création social-historique, quand bien même elle est toujours conditionnée par les différents facteurs d'historicité que nous avons reconstitués, est à rapporter à l'« imaginaire instituant ». En d'autres termes, la création social-historique, dans le sens de passage d'une formation sociale en une autre, est altération dans le temps des significations imaginaires sociales *par l'imaginaire instituant* :

Mais la création, *en tant qu'œuvre de l'imaginaire social*, de la société *instituante* (*societas instituans*, non pas *societas instituta*) est le mode d'être du champ social-

¹ Cornelius Castoriadis, « La logique des magmas et la question de l'autonomie », *op. cit.*, p. 514.

² Robert Legros, « Castoriadis et la question de l'autonomie », in *Cornelius Castoriadis : réinventer l'autonomie*, éd. Blaise Bachofen, Nicolas Poirier, Sion Elbaz, Paris, Éd. du Sandre, 2008, p. 131-151, [p. 141].

historique moyennant lequel ce champ *est*. La société est auto-crédation qui se déploie comme histoire¹.

À ce titre, il semblerait donc bien que l'émergence du projet d'autonomie dans l'histoire ne soit pas l'œuvre de ceux qui sont pourtant censés le réaliser, ce qui ferait de la théorie de l'institution imaginaire de la société, au final, une forme « idéaliste » – du point de vue de ses conséquences pour la pratique – du matérialisme historique le plus vulgaire.

La thèse d'une création imaginaire et a-subjective du projet d'autonomie est soutenue très clairement par Castoriadis en maintes occasions. Nous pouvons mentionner par exemple le cas de l'essor de la ville médiévale², qu'il rapporte à la création immotivée par l'imaginaire social instituant des significations imaginaires de l'autonomie et de la maîtrise rationnelle, conformément à l'analyse de la modernité qu'il avait proposée dans « L'époque du conformisme généralisé³ ». C'est aussi la thèse d'un conditionnement imaginaire de la pratique qui oriente tous les travaux de Castoriadis sur la Grèce ancienne à l'EHESS à partir des années 1980. Identifiant l'Athènes archaïque et classique comme le premier point historique de surgissement du projet d'autonomie à l'échelle universelle de l'humanité, Castoriadis cherchait à expliciter les facteurs qui avaient, d'une part, encouragé une telle création historique et, d'autre part, la spécificité des pratiques athéniennes une fois retotalisées sous l'égide d'un imaginaire de l'autonomie. Au cœur de cette enquête, Castoriadis est particulièrement soucieux de souligner la dimension « inconsciente » de l'autonomie antique, non dans le sens où les Grecs n'en auraient pas eu conscience⁴, mais dans celui où la création du projet d'autonomie ne trouve pas son unique origine dans l'activité consciente des individus. Dès la première séance de ses séminaires des années 1982-1983, Castoriadis peut ouvrir son étude du monde grec par cette déclaration d'intention :

¹ Cornelius Castoriadis, « L'imaginaire : la création dans le domaine social-historique », *op. cit.*, p. 288. Ou encore : « L'histoire est création : création de formes totales de vie humaine. Les formes social-historiques ne sont pas "déterminées" par des "lois" naturelles ou historiques. La société est autocrédation. "Ce qui" crée la société et l'histoire, c'est la société instituant par opposition à la société instituée ; société instituant, c'est-à-dire imaginaire social au sens radical. » Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 330.

² Cornelius Castoriadis, « Complexité, magmas, histoire. L'exemple de la ville médiévale », *op. cit.*

³ Cornelius Castoriadis, « L'époque du conformisme généralisé », *op. cit.*

⁴ C'est même tout le contraire. L'ensemble de son séminaire sur Thucydide visant à restituer la dimension consciente du projet d'autonomie pour les Grecs. Il ne s'agissait donc pas de dire que le projet d'autonomie est « inconscient », mais que sa *création* dans l'histoire est irréductible à l'activité consciente des individus. Cf. Cornelius Castoriadis, *La création humaine, IV. Ce qui fait la Grèce, 3 : Thucydide, la force et le droit. Séminaires 1984-1985*, *op. cit.*

On essaiera donc d'aller aux racines du monde grec, à ce qu'on peut appeler la saisie première par les Grecs, avant toute thématization philosophique et politique, de l'être du monde, de l'existence humaine dans le monde ; d'appréhender, donc le noyau de toutes les significations imaginaires qui se sont ensuite déployées et instituées en Grèce¹.

Et à la séance suivante :

[L'objet de ce séminaire est d'établir] la thèse selon laquelle c'est cette première saisie imaginaire du monde comme a-sensée et cette absence de source transcendante du sens ou de la loi ou de la norme qui libèrent les Grecs et leur permettent de créer des institutions dans lesquelles les hommes se donnent, précisément, leurs normes. Voilà, à mon avis, le noyau de l'affaire².

L'autonomie est une création *ex nihilo* de l'imaginaire social instituant. C'est donc *cette* thèse qui expose la philosophie pratique castoriadienne à sa critique principale, à savoir celle explicitée par Habermas : la philosophie de la *praxis* de Castoriadis n'en est pas une, car ne parvient pas à situer la pratique de l'autonomie dans les pratiques elles-mêmes.

Retour sur la critique habermassienne. – De « Marxisme ou théorie révolutionnaire » à la seconde partie de *L'institution imaginaire de la société*, nous assistons par conséquent à une désubjection assez importante des facteurs de l'événementialité révolutionnaire. C'est ce qui a pu faire dire à Habermas que la théorie castoriadienne ne permet pas de satisfaire les intentions premières de la philosophie de la *praxis* qu'elle prétend reformuler. Dans son *Discours philosophique de la modernité*, il écrit :

Ma thèse est que Castoriadis ne parvient pas à résoudre ce problème [celui de la formulation d'une philosophie de la *praxis*], et ce parce que l'économie de sa conception de la société ne laisse aucune place à une *praxis* intersubjective, qui *puisse être attribuée* aux individus socialisés. L'institution – produite par l'imaginaire – de mondes toujours nouveaux finit, chez Castoriadis, par engloutir la *praxis* sociale, dans l'anonymat de son sillage³.

La thèse habermassienne peut en effet s'appuyer sur trois dimensions manifestes de la théorie castoriadienne, que nous avons commenté jusqu'ici et que nous pouvons synthétiser de la sorte :

1. C'est une théorie sociale qui part du primat de la reproduction (par la religion, la socialisation et le pouvoir). Pour penser la pratique transformatrice,

¹ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, I : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983*, op. cit., p. 35.

² *Ibidem*, p. 56.

³ Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité : douze conférences*, op. cit., p. 390-391.

Castoriadis prend en effet pour point de départ son inexistence et les tendances fortes à sa répression.

2. La théorie ontologique de Castoriadis laisse peu de place à la pratique comme facteur central d'historicité, et ce, de deux manières :

- a. Car elle contribue, par l'intermédiaire du pluralisme poïétique, à repenser l'historicité à travers des conditionnements involontaires. Ce ne serait plus la pratique volontaire des individus qui serait le moteur principal de l'histoire, mais certains facteurs intra- et extrasociaux sur lesquels les individus n'ont aucune prise (nature, contact avec les autres sociétés, psyché, activité *sui generis* de l'imaginaire social).
- b. Car elle rabat l'historicité sur la création *ex nihilo*, par l'imaginaire social, de nouvelles déterminations aprioriques de la pratique.

Ainsi, l'élucidation des conditions et des contraintes à la création social-historique ne permet pas de comprendre en quoi Castoriadis entend conserver la « dimension révolutionnaire » de l'œuvre de Marx. D'un côté, il semble que son pluralisme poïétique contribue à liquider la pratique des individus au profit d'une conception de l'histoire, non seulement discontinuiste, mais indépendante de ce qui semble pourtant être au cœur de l'historicité : l'action volontaire des hommes. D'un autre côté, il paraît liquider les *médiations* entre individualités et totalité en identifiant l'historicité à la création immotivée des significations *par le social-historique*. Ainsi, il serait tentant de retourner contre Castoriadis la critique que Marx faisait à Hegel : de même que l'identification de l'histoire à la dialectique de l'extériorisation/alienation de l'Esprit occulte la pratique des hommes, de même, l'identification de l'histoire à la création *ex nihilo* de significations imaginaires paraît briser la construction des médiations pratiques entre individualités et transformation de la totalité – médiations qui, pourtant, sont une caractéristique centrale de toute philosophie de la *praxis*.

Mais il se pourrait bien que l'interprétation critique d'Habermas¹, qui souligne assurément une difficulté manifeste de la théorie castoriadienne, tienne au peu d'attention qu'il

¹ Autour du dialogue Castoriadis/Habermas : J.M. Bernstein, « Praxis and aporie : Habermas' critique of Castoriadis », *op. cit.* Raphaël Gély, « Imaginaire, affectivité et rationalité. Pour une relecture du débat entre Habermas et Castoriadis », *op. cit.* Andreas Kalyvas, « La politique de l'autonomie et le défi de la délibération : Castoriadis contra Habermas », *Les Temps Modernes*, 2000, p. 71-103. Marc Maesschalck, « Ethique de la discussion et création sociale. Habermas versus Castoriadis », in *Variations sur l'éthique. Hommage à Jacques*

a porté à la question ontologique des rapports entre individus et société, plus précisément des rapports modélisés par Castoriadis entre pratique, institutions et imaginaire social. La lecture que propose Habermas de la théorie de l'institution imaginaire de la société laisse penser que l'imaginaire serait comme une sorte de couche « supérieure » de sens, inaccessible aux individus et qui viendrait déterminer leur action sans qu'ils puissent interagir avec elle. Ainsi, l'imaginaire serait une figure sociologisée d'un démiurge anonyme, d'autant plus terrible qu'il ferait l'histoire des hommes sans que les hommes puissent la faire. Et, de là à voir dans la théorie de l'institution imaginaire de la société une forme subtile de providentialisme, il n'y a qu'un pas – que Robert Legros a d'ailleurs presque fait¹. Bref, ce qui ferait défaut chez Castoriadis d'après Habermas, c'est la restitution des *médiations* entre pratiques individuelles et totalisation imaginaire sociale, médiations dont Habermas trouve le siège dans les pratiques communicationnelles et que Castoriadis occulterait. Si de nombreux développements de Castoriadis peuvent effectivement contribuer à une telle compréhension de l'imaginaire social, notamment les développements où il cherche à dégager la spécificité ontologique du social-historique par rapport à la psyché et à la nature, il reste qu'une telle interprétation tient davantage du contresens que de la restitution théétique. Car, dire que l'imaginaire est une réalité *sui generis* ne signifie pas qu'il soit *séparé* de la pratique des individus, et encore moins qu'il n'existe aucune médiation entre eux. Castoriadis a en effet souligné à plusieurs reprises que les significations imaginaires sociales, même si elles sont des principes de totalisation, n'existent que moyennant leur « incarnation » dans les pratiques et institutions : le sens social-historique est, pour ainsi dire, une totalisation de participation, c'est-à-dire que la totalisation de la pratique s'effectue dans la pratique, même si du point de vue théorique il nous faut voir en elle une totalisation apriorique. Le concept d'imaginaire social est un concept de la totalité concrète, c'est-à-dire qu'il vise à comprendre comment la société s'institue comme totalité immanente, l'institution subsomptive de la totalité, par exemple sous la forme de l'État, étant

Dabin, Bruxelles, Publications des FUSL, 1994, p. 173-192. J. Whitebook, « Intersubjectivity and the Monadic Core of the Psyche : Habermas and Castoriadis on the Unconscious », *Praxis internationale*, vol. 9, n. 4, 1990, p. 347-364. Pour une synthèse de ce débat : Philippe Caumières et Arnaud Tomès, *Cornelius Castoriadis : réinventer la politique après Marx*, *op. cit.* Nous reprenons de ces différentes lectures leur argument principal commun, à savoir que Castoriadis propose une théorie des conditions de l'action qui laisse une place à l'indétermination et à l'immaîtrisable, mais nous concentrons, par rapport à elles, notre commentaire sur la question ontologique, plus précisément de l'immanence de l'imaginaire aux pratiques.

¹ Robert Legros, « Castoriadis et la question de l'autonomie », *op. cit.*

une instanciation historique possible, mais pas exclusive. Il ne s'agit pas là d'un sophisme afin de dédouaner la théorie castoriadienne de sa critique habermassienne, mais bien du statut ontologique particulier de l'imaginaire dans son rapport aux particularités qu'il totalise, qui est celui d'une « effectivité immanente du sens » :

[Les significations imaginaires sociales] sont présentifiées-figurées moyennant la totalité des institutions explicites de la société, et l'organisation du monde tout court et du monde social que celles-ci instrumentent. Elles conditionnent et orientent le faire et le représenter sociaux, dans et par lesquels elles continuent en s'altérant¹.

Dire, dès lors, que la création dans l'histoire est création de nouvelles significations imaginaires sociales ce n'est pas dire que l'histoire se fait indépendamment de la pratique effective des hommes, puisqu'il n'y a pas, *de fait*, de séparation entre l'imaginaire et les pratiques, mais une pratique informée par un sens social-historique irréductible à la signification individuelle. Un des meilleurs signes de cela reste de se référer au texte castoradien, notamment l'emploi du champ lexical de l'« émergence » ou de la « survenance », par lequel est mis en valeur le fait que la création de la « signification imaginaire » provient bien de la pratique des hommes, quand bien même ils n'ont pas une maîtrise exhaustive des débouchés de leur action. C'est pourquoi il n'y a pas de contradictions à dire qu'une des finalités de la pratique autonome est la transformation des significations imaginaires, puisque celles-ci se donnent toujours dans et par les institutions : la transformation des institutions particulières renvoie nécessairement à la transformation de sa totalité. Ainsi, c'est une chose de dire que la pratique n'est pas identifiable à la volonté, c'en est une autre, sur cette base, de dire que la pratique des hommes n'a pas de champ propre. Ce que la théorie de l'imaginaire social nous invite à considérer, ce sont donc les modalités, chaque fois historiquement déterminées, par lesquelles les hommes produisent des médiations entre leur pratique et la totalité dans laquelle elle s'inscrit. La société autonome est celle dans laquelle le *problème* de la totalisation est posé. Il reste, il est vrai, que l'« émergence » comme telle de ce problème admet une part d'involontaire, dans le sens où il n'est donné à personne en particulier de le poser pour tous : dire que la signification de l'autonomie est une création du « collectif anonyme », c'est encore dire qu'elle est une création collective, même si elle n'est la création d'« *Outis* », de personne.

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 526.

Une fois ces malentendus dissipés, nous pouvons mieux comprendre en quoi Castoriadis pouvait désigner sa pensée comme une réélaboration de la philosophie de la *praxis*. Ce qui paraît être une antinomie à l'intérieur de la pensée de Castoriadis – à savoir une antinomie entre ses intentions et les résultats de sa réflexion – est à comprendre comme l'*objectivation théorique des conditions antinomiques de la pratique elle-même* : l'autodéploiement de la pratique inclut l'involontaire, sans pour autant qu'il soit qualitativement distinct ou indépendant de la pratique. La pratique, pour ainsi dire, se différencie en une série de « couches », chacune d'entre elles interagissant par rapport aux autres selon des modalités chaque fois spécifiques. Aussi la création par l'imaginaire social de nouvelles significations, dont celle de l'autonomie, n'est pas un « miracle », mais une création pratique, bien qu'en partie involontaire. C'est en ce sens que la philosophie de la création de Castoriadis est une philosophie de la *praxis*, car elle consiste à restituer les différentes facettes de la pratique dans sa totalité, ce qui nécessite, cependant, d'en restituer les fractures internes et de désarticuler partiellement l'identité entre pratique et volonté. C'est à ce prix qu'il est possible de répondre à cette question que chaque philosophie de la liberté doit affronter : comment rendre libre des hommes qui ne le sont pas, voire qui ne le veulent pas ? Mais une fois admise cette part d'involontaire et d'immaitrisable à l'intérieur de la pratique, il reste le champ entier de la pratique volontaire et consciente, champ auquel Castoriadis consacre par ailleurs la quasi-entièreté de ses séminaires, puisque la restitution de « l'immanence effective » du sens de l'autonomie, consiste *aussi* à restituer les pratiques conscientes de l'autonomie. De ce point de vue, nous voyons apparaître, comme en contre-jour, le présupposé critiquable sur lequel repose la lecture habermassienne de la théorie de l'institution imaginaire de la société : une philosophie de la *praxis* devrait se focaliser sur les pratiques conscientes et volontaires des hommes. La théorie de l'institution imaginaire de la société consiste, au contraire – et en cela elle est assez proche dans ses intentions de la théorie sociale marxienne, qui entend révéler les fondements insoupçonnés de la pratique capitaliste –, à élucider les articulations immanentes du réel dans lesquelles viennent se déployer la pratique, aux interstices desquelles le sens, pour l'homme, est créé. Or, pour Castoriadis, et c'est cette thèse qui paraît suspecte à Habermas, certaines « couches » de la pratique, notamment le social-historique et la psyché, ne sont ni susceptibles d'une détermination rationnelle (au sens d'ensembliste-identitaire), ni peuvent faire l'objet d'une manipulation consciente et volontaire. Mais l'inclusion *dans* la pratique de

ces facteurs, ainsi que la tentative de penser une pratique rationnelle les *incluant*, ne signifie pas pour autant que nous ne sommes plus capables de « situer » une pratique émancipatrice ; cela signifie seulement que sont restitués et mis à jour pour la conscience certains facteurs qui restent en définitive immaîtrisables, mais qui sont pourtant déterminant pour la pratique consciente. Bref, l'élucidation de l'involontaire et de l'immaîtrisable n'est pas contraire à l'élaboration d'une philosophie de la *praxis*.

*

Le problème du passage à l'autonomie dans la théorie de l'institution imaginaire de la société reste donc un *problème*, et c'est pourquoi elle a pu paraître à Habermas ou à Bensaïd insatisfaisante. Cela reste un problème, car il n'y a aucune solution définitive qui permettrait de produire un tel passage. Mais le jugement que l'on porte sur une théorie – *a fortiori* une théorie dont une des intentions est de penser les conditions, la forme et les fins d'une pratique émancipatrice – dépend de ce que l'on attend d'elle. Si l'on attend de la théorie castoriadienne qu'elle nous livre les secrets de la révolution, le *schibboleth* de la formation et du programme de la subjectivité révolutionnaire, alors il est certain qu'elle ne peut que paraître insatisfaisante, puisqu'elle est précisément construite *contre* un tel rapport de la théorie à la pratique. L'intention à l'origine de la théorie de l'institution imaginaire de la société *n'est pas* de fournir aux masses un programme révolutionnaire, ni de désigner le sujet de l'émancipation, ni de prédire sa formation par la lecture des entrailles encore fumantes de l'histoire ; elle est d'élucider, autant que faire se peut, les conditions objectives où se déploie l'action des hommes, notamment en dégagant certaines déterminations pratiques excédant la seule volonté (les universaux ontologiques, leur part d'indétermination, l'élucidation partielle de leur articulation, certains facteurs transhistoriques d'historicité). Une fois ces conditions objectives exposées et élucidées dans une certaine mesure, lesquelles, rappelons-le, ne sont ni exhaustivement maîtrisables ni intégralement représentables, il reste le champ de la pratique, précisément celui où le rôle du théoricien s'arrête et où il redevient un homme parmi les hommes – ce qu'il n'a, du reste, jamais cessé d'être. De ce point de vue, la thèse selon laquelle l'autonomie est à rapporter à la création par l'imaginaire social instituant de la signification de l'autonomie est une élucidation partielle des conditions de son déploiement, mais n'épuise ni la pratique en général, ni celle de l'autonomie en particulier. Cette thèse consiste à dire que le déploiement d'une pratique autonome dépend de la présence dans le champ social de la

signification de l'autonomie, *et* que son existence est une création historique qui ne dépend de la volonté d'aucune personne particulière. Elle ne consiste pas à dire que sa création se fait indépendamment de la pratique ou que les individus n'ont aucune initiative historique et aucune part à leur histoire. Il est vrai, cependant, que dans l'équation de la liberté, l'émergence de la signification de l'autonomie reste suspendue à cette inconnue, qui est en fait celle de l'histoire en général : il n'en existe aucune garantie et aucun fondement à partir desquels il serait possible de la faire advenir immanquablement¹. Dès lors, si l'on ne trouve aucun programme stratégique chez Castoriadis par lequel serait déterminé le passage à l'autonomie, c'est précisément pour cette raison : la théorie ne peut pas et n'a pas à désigner le contenu de la pratique – même si elle peut circonscrire certaines finalités possibles à partir de sa compréhension du champ social et restituer la compréhension qu'elle en a.

2. Qu'est-ce que la politique ? L'autonomie comme institutionnalisme postmétaphysique

Le deuxième axe autour duquel se déploie la reconstruction castoriadienne de la raison pratique est la reconceptualisation de la logique et du contenu de l'action. C'est par une redéfinition du concept de politique qu'il y parvient : pour Castoriadis, la « politique » est visée de transformation totale moyennant la transformation et la création des institutions. C'est la raison pour laquelle, nous verrons exactement en quel sens, Castoriadis pense la réalisation de l'autonomie dans une perspective institutionnaliste et postmétaphysique. Inversement, il est assez difficile de rabattre unilatéralement le concept castoriadien de politique sur l'idée d'une « praxis instituante », comme cela a pu être fait dans l'interprétation récente de Castoriadis proposée par Pierre Dardot et Christian Laval². Le concept castoriadien de politique n'est, en

¹ Dans une discussion sur les rapports entre psychanalyse et politique, Castoriadis peut présenter le passage à l'autonomie comme une « énigme » : « L'impossibilité de la psychanalyse et de la pédagogie consiste en ceci qu'elles doivent toutes les deux s'appuyer sur une autonomie qui n'existe pas encore afin d'aider à la création de l'autonomie du sujet [...]. Mais l'impossibilité semble aussi consister, en particulier dans le cas de la pédagogie, en la tentative de faire être des hommes et des femmes autonomes dans le cadre d'une société hétéronome et, au-delà de cela, dans cette énigme apparemment insoluble, aider les êtres humains à accéder à l'autonomie, en même temps – ou bien que – ils absorbent et intériorisent les institutions existantes. La solution de cette énigme est la tâche "impossible" de la politique – d'autant plus impossible qu'elle doit, ici encore, s'appuyer sur une autonomie qui n'existe pas encore afin de faire surgir l'autonomie. » Cornelius Castoriadis, « Psychanalyse et politique », in *Les carrefours du labyrinthe. 3, Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990, p. 173-190, [p. 181-182].

² Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, op. cit.

effet, pas entièrement identifiable, nous allons voir pour quelles raisons, à « l'autoproduction d'un sujet collectif dans et par la coproduction continuée de règles de droit¹ ».

Notre examen du concept castoriadien de politique se déroulera en trois temps principaux. Dans un premier temps, nous proposerons une analyse du concept de politique (2.1.). Nous verrons en quel sens il faut entendre son concept de politique comme *créativité institutionnelle*. Dans un second temps, nous nous intéresserons au rapport de Castoriadis à l'institutionnalisme hégélien (2.2.). Nous verrons en quoi il est possible de voir dans la pensée politique castoriadienne une forme postmétaphysique de l'institutionnalisme de Hegel. Enfin, nous commenterons le concept castoriadien de *dèmos*, concept de la subjectivité révolutionnaire portant le projet d'autonomie (2.3.). L'institutionnalisme castoriadien est en effet inséparable de sa figure du sujet révolutionnaire comme créateur. Notre thèse interprétative est que Castoriadis propose une figure originale du sujet politique comme *peuple instituant*.

La reconceptualisation par Castoriadis du concept de politique est centrale pour l'intelligence de sa pensée, mais aussi, au-delà, pour son inscription dans l'histoire de la philosophie politique. C'est en effet ce concept qui cristallise la résolution proprement castoriadienne de la question philosophique de l'objectivation institutionnelle de la raison et, par conséquent, celle de la « réalisation de la philosophie ».

2.1. La politique comme créativité institutionnelle : le concept de politique

2.1.1. « Les deux faces du nomos ». La politique entre totalité et singularité

Le concept castoriadien de politique est formulé à distance d'une polémique avec Claude Lefort. À partir des années 1980 notamment, une des assises conceptuelles du renouvellement merleau-pontien de la philosophie politique par Claude Lefort est la distinction entre *le* politique et *la* politique. Dans « La question de la démocratie » (1983), par exemple, Claude Lefort proposait de définir « la » politique comme l'instanciation à chaque fois historiquement déterminée d'une mise en forme plus fondamentale « du » politique, celui-ci compris comme conflictualité immanente et transhistorique de laquelle émerge les différentes formes de société par la résolution symbolique de leurs contradictions. Contre une lecture marxienne du social qui pose l'économique comme principe d'intelligibilité de l'histoire, Lefort proposait de voir

¹ *Ibidem*, p. 445.

dans le clivage « du » politique ce par quoi adviennent les différentes formes du social à travers le temps. La délimitation de « la » politique comme sphère d'activité particulière, objet d'étude privilégié des sciences politiques, étant une instanciation possible du politique comme structuration transhistorique du social¹. D'où, pour Claude Lefort, la possibilité d'une philosophie politique distincte de la science politique : la philosophie politique s'intéresse moins aux activités politiques comme telles qu'à la manière chaque fois spécifique dont la société se totalise par la résolution symbolique de sa conflictualité politique (telle que théorisée dans son *Machiavel*²). En outre, la distinction que Lefort proposait entre « le » et « la » politique, ne se comprend pas uniquement comme un projet de subversion des savoirs sur la politique, mais, à l'instar de Castoriadis, à l'intérieur d'un projet plus global de requalification de la rationalité pratique. Au creux de la distinction entre « la » politique et « le » politique se joue en effet la redéfinition d'une politique qui soit, en un certain sens, au diapason de la dimension inéliminablement politique de l'institution du social : à l'identification « du » politique comme instituant transhistorique du social correspond chez Lefort la désignation de la pratique démocratique comme vérité de « la » politique, car seule pratique qui prenne en charge et relaie sans l'occulter la conflictualité immanente et structurante du social. C'est donc à l'intérieur de ce contexte polémique, qui le conditionne sans le déterminer, qu'il faut réinscrire la distinction que propose à son tour Castoriadis entre « la » et « le » politique³, introduite notamment dans « Pouvoir, politique, autonomie » (1989). Appuyée comme chez Lefort sur un projet ambitieux de reconstruction de la théorie sociale, la distinction entre « le »

¹ « Cependant, que quelque chose comme *la* politique en soit venu à se circonscrire à une époque, dans la vie sociale, a précisément une signification politique, une signification qui n'est pas particulière, mais générale. C'est la constitution de l'espace social, c'est la *forme* de la société, c'est l'essence de ce qu'on nommait autrefois la cité qui est mise en jeu avec cet événement. Le politique se révèle ainsi non pas dans ce que l'on nomme l'activité politique, mais dans ce double mouvement d'apparition et d'occultation du mode d'institution de la société. Apparition, en ce sens qu'émerge à la visibilité le procès par lequel s'ordonne et s'unifie la société, à travers ses divisions, occultation, en ce sens qu'un lieu de la politique (lieu où s'exerce la compétition des partis et où se forme et se renouvelle l'instance générale de pouvoir) se désigne comme particulier, tandis que se trouve dissimulé le principe générateur de la configuration de l'ensemble. » Claude Lefort, « La question de la démocratie », in *Essais sur le politique: XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986, p. 17-30, [p. 19-20]. Une bonne synthèse du rapport de Lefort aux sciences politiques se trouve dans l'ouvrage d'Hugues Poltier, *Passion du politique : la pensée de Claude Lefort*, Genève, Labor et Fides, 1998.

² Claude Lefort, *Le Travail de l'œuvre : Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986.

³ À rigoureusement parler, ce contexte doit être élargi en amont et en aval. En amont, car, dans le paysage intellectuel français, J. Freund avait déjà proposé une distinction semblable en référence à la définition schmittienne du politique. Cf. Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris, Éd. Sirey, 1990. En aval, car elle sert de distinction opérante pour de nombreuses autres pensées, parmi lesquelles celle de Jacques Rancière.

et « la » politique permet à Castoriadis de proposer un concept d'action faisant droit à la problématique marxienne de la transformation, tout en le mettant à distance, d'une part, de la figure marxiste-léniniste de la raison pratique et, d'autre part, de la politique telle que ses études positivistes la présentent. Mais, par rapport à un Lefort, qui pense la politique démocratique avant tout selon la perspective de la revendication de droits subjectifs, la spécificité de Castoriadis est de la penser, nous allons le voir, selon sa référence à l'institution, plus particulièrement selon le rapport qu'entretient l'agir pratique à l'institution comme médiation pour la transformation révolutionnaire de la totalité.

Au premier abord, le concept castoriadien de politique ne semble pas très bien défini. Il oscille en effet entre une acception totalisante (la politique est la transformation de la totalité sociale) et une acception institutionnaliste (la politique est la création d'institutions particulières). Le meilleur moyen afin de comprendre la signification d'une telle polysémie est de commencer par la rapporter à la description qu'il propose de la « double face du *nomos* ».

Faisant écho à sa théorie de l'institution imaginaire de la société, Castoriadis souligne que chaque formation sociale s'institue selon deux dimensions : d'un côté, celle proprement universelle de la position du *nomos* comme telle, c'est-à-dire l'autoposition du social dans la nature comme champ de la signification ; de l'autre côté, celle de la particularité historique du *nomos*, par conséquent la spécificité de chaque formation sociale dans l'histoire. Ainsi, la thèse des « deux faces du *nomos* » est-elle une spécification de sa thèse selon laquelle le social s'institue universellement dans l'imaginaire, mais que chaque formation social-historique particulière se crée comme particularité imaginaire.

Il y a donc ces deux faces du *nomos*, de la loi : il est, chaque fois, l'institution/convention de telle société particulière ; et il est, en même temps, le réquisit transhistorique pour qu'il y ait société – c'est-à-dire que, quel que soit le contenu de son *nomos* particulier, aucune société ne peut exister sans *nomos*¹.

Ainsi, la polysémie du concept castoriadien de politique doit se comprendre en référence à cette double articulation interne du *nomos*, qui, toujours particulier, renvoie à son universalité, c'est-à-dire à la position proprement anthropologique du sens dans la nature. La « double face du *nomos* », c'est aussi la double face de la politique : située dans l'élément de la particularité (le rapport situé historiquement de l'action aux institutions particulières dans lesquelles elle se

¹ Cornelius Castoriadis, « Institution première de la société et institutions secondes », in *Les carrefours du labyrinthe. 6, Figures du pensable*, Paris, Seuil, 2009, p. 139-152, [p. 144].

déploie), elle renvoie toujours à celui de l'universalité, comprise à la fois comme universalité particulière (l'action renvoie à la totalité d'une société particulière) et comme universalité anthropologique (l'action est toujours action, non seulement sensée, mais qui vise le sens à travers la matérialité dans laquelle il s'instancie).

2.1.2. Politique et totalité

La première définition que Castoriadis propose de « la » politique, alors opposée « au » politique comme dimension universelle de l'action ayant trait à « l'existence d'*instances pouvant émettre des injonctions sanctionnables*¹ », est l'action rationnelle et consciente qui vise « l'institution de la société comme telle ». Ce qui distingue « la » politique de toute autre modalité de l'action est donc la finalité qu'elle se donne, à savoir la totalité sociale *comme telle*. Il y a politique au sens fort du terme lorsqu'une communauté historiquement déterminée, non seulement parvient à se représenter le social comme champ de sa propre activité, mais décide, sur la base d'une telle objectivation, de le transformer consciemment :

Aussi bien la politique grecque que la politique *kata ton orthon logon* peuvent être définies comme l'activité collective explicite se voulant lucide (réfléchie et délibérée), se donnant comme objet l'institution de la société comme telle. Elle est donc une *venue au jour*, partielle certes, de l'instituant en personne (dramatiquement, mais non exclusivement, illustrée, par les moments de révolution). La création de la politique a lieu lorsque l'institution donnée de la société est mise en cause comme telle et dans ses différents aspects et dimensions (ce qui en fait découvrir rapidement, expliciter, mais aussi *articuler autrement* la solidarité), donc, lorsqu'un *autre rapport*, inédit jusqu'alors, est créé entre l'instituant et l'institué².

Ce qui fait la spécificité de la politique comme modalité de l'action est donc l'objet qu'elle se donne et l'intention qui l'anime : la politique « *kata ton orthon logon* » est transformation volontaire de la totalité sociale.

Cette thèse générale est cependant délimitée et relativisée. Castoriadis souligne par ailleurs qu'il y a des limites imposées à une telle visée de totalité, qui tiennent à l'ontologie du champ social-historique. La « venue au jour » de « l'instituant en personne », c'est-à-dire l'explicitation par et pour les individus concernés des fondements imaginaires de la totalité, ne peut être que « partielle ». Si la « signification imaginaire sociale » se donne moyennant la totalité des institutions par laquelle elle se concrétise, il reste qu'elle ne saurait faire l'objet d'une rationalisation exhaustive par les individus qui sont concernés par elle. Aussi ne s'agit-

¹ Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », *op. cit.*, p. 151.

² *Ibidem*, p. 156.

il pas de la maîtrise d'un objet que nous connaîtrions exhaustivement, à l'instar d'une manipulation technique, mais d'instituer un « autre rapport » entre l'institutionnel effectif et l'institutionnel virtuel, entre l'institué et l'instituant. La théorie de l'institution imaginaire de la société apparaît ainsi à l'intérieur de sa conceptualisation de la politique comme médiation théorique permettant une véritable critique de la raison pratique, puisqu'elle lui permet d'instruire ses fins tout en lui assignant ses propres limites, à savoir que la visée de totalité ne peut pas se résoudre en son objectivation et sa maîtrise définitives.

C'est à ce niveau de la théorisation de l'action rationnelle que se manifeste le plus explicitement l'ancrage de sa pensée sur celle de la tradition marxienne. Lorsque Castoriadis écrit qu'il s'agit d'instaurer « un nouveau rapport » entre l'instituant et l'institué, il pose l'autonomisation éventuelle des conséquences de l'action comme critère de sa rationalité : l'action est rationnelle non seulement lorsqu'elle vise la transformation de la totalité, mais aussi lorsqu'elle se donne les moyens de prévenir son autoaliénation. La rationalité de la politique comme modalité particulière de l'action s'énonce donc dans ce double critère : sa finalité, la totalité ; son mode d'être, la création de médiations relationnelles. Il y a, de ce point de vue, une grande homogénéité à l'intérieur de la trajectoire intellectuelle de Castoriadis. Dans les années 1950, nous l'avons vu¹, le critère principal de la rationalité pratique était en effet déjà identifié à sa capacité d'établir des médiations institutionnelles prévenant l'autonomisation des conséquences de l'action – même s'il est amené à relativiser, en raison de l'élaboration de sa théorie de l'institution imaginaire de la société, la thèse selon laquelle la liberté s'énonce comme transparence des institutions.

Ce que Castoriadis entend par « autonomie », c'est le statut historique d'une communauté politique qui se maintient dans un tel projet explicite. Ce qui revient à dire, inversement, qu'il n'y a de politique que de l'autonomie et, donc, de ce point de vue, que révolutionnaire.

J'appelle autonome une société qui non seulement sait explicitement qu'elle a créé ses lois, mais qui s'est instituée de manière à libérer son imaginaire radical et à être capable d'altérer ses institutions moyennant sa propre activité collective, réflexive et délibérative. Et j'appelle politique, l'activité lucide dont l'objet est l'institution d'une société autonome et les décisions concernant les entreprises collectives².

¹ Voir chapitre IV, sous-section 2.2.

² Cornelius Castoriadis, « Psychanalyse et politique », *op. cit.*, p. 183.

Un des enjeux de cette définition de la politique est le rapport qu'elle entretient à la philosophie. La thèse d'une coimplication historique de la naissance de la philosophie et de la politique (au sens explicité ci-dessus) en Grèce antique est l'occasion pour Castoriadis de faire remarquer que la réflexivité critique est intrinsèquement liée à l'explicitation de la totalité, voire même que la réflexivité commence avec la représentation de la totalité : « une pensée philosophique est une pensée qui nécessairement vise le tout de son objet¹ ». L'enjeu qui se noue ici n'est cependant pas tant de souligner le rapport étroit entre réflexivité critique et la catégorie de la totalité, mais de distinguer les modalités selon lesquelles elle se présente respectivement dans les champs pratique et théorique. Car, pour Castoriadis, un des biais de la philosophie politique est précisément d'avoir pensé la modalité pratique de la totalité à partir de son registre théorique, conduisant dès lors à la détermination technicienne de la rationalité pratique. Or « c'est cette ontologie qui doit être dépassée si l'on veut affronter la question de la politique² », ce qui nécessite de reconnaître que « les schèmes ultimes [, parmi lesquels celui de la totalité,] mis en œuvre dans la philosophie et dans la politique, comme aussi la position à l'égard du monde, comportent dans les deux cas des différences radicales³ ». C'est pourquoi Castoriadis peut écrire « qu'il n'y a pas, et [qu']il ne peut pas y avoir, une *théorie* de l'institution, car la théorie, c'est la *theôria* : le regard qui se met en face de quelque chose et l'inspecte⁴ ». Le rapport de l'action à l'institution, *a fortiori* « la » politique, n'est pas un rapport théorique à son objet, car elle est toujours prise dans l'institution, et ne peut, par conséquent, adopter la position théorique d'une objectivité neutre à laquelle elle ne participe pas.

¹ Cornelius Castoriadis, « Une interrogation sans fin », in *Les carrefours du labyrinthe. 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1999, p. 299-324, [p. 306].

² Cornelius Castoriadis, « Nature et valeur de l'égalité », in *Les carrefours du labyrinthe. 2, Domaines de l'homme*, Paris, Seuil, 1999, p. 383-405, [p. 387].

³ *Ibidem*, p. 384.

⁴ Cornelius Castoriadis, « Institution première de la société et institutions secondes », *op. cit.*, p. 139.

2.1.3. Politique et médiations institutionnelles : les transcendants institutionnels démocratiques

La définition de la politique comme visée réflexive de la totalité, ce en quoi s'énonce l'autonomie¹, se prolonge dans une définition plus restreinte comme *création de médiations institutionnelles*. Afin de réaliser le projet d'autonomie, « il devient impératif de former des institutions rendant cette réflexivité collective effectivement possible et l'instrumentant concrètement² ». La transformation de la totalité sociale ne se fait, en d'autres termes, que dans l'élément de la particularité institutionnelle.

À ce niveau de la définition de « la » politique », Castoriadis s'engage dans ce que nous pourrions appeler une « théorie universaliste des institutions démocratiques secondaires ». S'il laisse indéterminé le contenu concret d'une hypothétique constitution démocratique à venir (c'est à la pratique historique de la réaliser et de créer ses institutions), il dégage néanmoins, à partir de son étude de l'Athènes démocratique, une série de fonctions institutionnelles qu'une constitution démocratique doit satisfaire d'une manière ou d'une autre. Il s'agit d'une « théorie universaliste des institutions démocratiques secondaires », car elle s'attache à expliciter la configuration des institutions concrètes afin de permettre « la venue au jour » de « l'instituant en personne ». C'est en ce sens que la définition castoriadienne de « la » politique renvoie aux « deux faces du *nomos* » : la politique comme création d'institutions secondes (les institutions particulières) renvoie à la recreation de l'institution première (la totalisation, notamment imaginaire³). Dans le cas d'une institution démocratique de la société, les institutions secondes

¹ « La démocratie, au sens plein, peut être définie comme le régime de la réflexivité collective ; on peut montrer que tout le reste découle de cette définition. » Cornelius Castoriadis, « Psychanalyse et politique », *op. cit.*, p. 184.

² Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », *op. cit.*, p. 170.

³ « [...] l'*institution première* de la société est le fait que la société *se crée* elle-même comme société et se crée chaque fois en se donnant des institutions animées par des significations imaginaires sociales spécifiques à la société considérée [...]. Et cette institution première s'articule et s'instrumente dans des *institutions secondes* (ce qui ne veut nullement dire : secondaire), que nous pouvons diviser en deux catégories. Il y en a qui sont, dans l'abstrait, dans leur forme, *transhistoriques*. Tels sont, par exemple, le langage : chaque langue est différente, mais il n'y a pas de société sans langage ; ou l'individu : le type d'individu est, concrètement, différent dans chaque société, mais il n'y a pas de société qui n'institue un *type* quelconque d'individu ; ou la famille : l'organisation et le "contenu" spécifiques de la famille sont chaque fois autres, mais il ne peut pas y avoir de société qui n'assure pas la reproduction et la socialisation de la génération suivante [...]. Et il y a des institutions secondes qui sont *spécifiques* à des sociétés données et qui y jouent un rôle absolument central, au sens que ce qui est d'une importance vitale pour l'institution de la société considérée, ses significations imaginaires sociales, est essentiellement porté par ces institutions spécifiques. » Cornelius Castoriadis, « Institution première de la société et institutions secondes », *op. cit.*, p. 150-151. Dans le cas de la société démocratique, il s'agit donc d'une transformation de l'institution première par une intervention maintenue sur les institutions secondes

doivent réaliser les fonctions suivantes, que nous pourrions nommer des « transcendants institutionnels démocratiques », c'est-à-dire des conditions institutionnelles nécessaires à la réalisation du projet d'autonomie en tout temps et en tout lieu.

La création d'un espace et d'un temps publics. – Castoriadis soutient avec Arendt¹ (et Habermas, qui n'est cependant pas un de ses interlocuteurs privilégiés dans ce cas) que le projet d'autonomie est inséparable de la création d'un espace public, et ce, en deux sens².

D'une part, le procès de publicisation doit concerner les « décisions finales », c'est-à-dire qu'il doit déboucher sur la désappropriation des décisions publiques comme telles. La publicisation de l'espace public signifie, en son sens le plus fondamental, que le pouvoir de décider est rendu partageable, c'est-à-dire accessible à tous : « Le "public" cesse d'être une affaire "privée" – du roi, des prêtres, de la bureaucratie, des hommes politiques, des spécialistes, etc³. ». Mais le partage des décisions publiques ne peut se faire qu'à cette autre condition qu'il y ait transparence, diffusion et communication des informations concernant les décisions publiques. Afin que le pouvoir soit partageable, il faut rendre public « tout ce qui mène⁴ » aux décisions, ce qui signifie la création d'espaces de délibération et d'information. Dans le cas de l'Athènes démocratique, dont il faut répéter que Castoriadis ne la considère pas comme un modèle à reproduire, il souligne que, outre la création de ces grandes institutions qu'ont été l'*agora*, l'*ekklesia* ou la *boulè*, la publicisation de l'espace politique passait aussi par une série d'institutions qui, si elles peuvent paraître mineures, n'en contribuent pas moins à le publiciser. Tels sont, par exemple, les indemnités prévues pour certaines participations à la vie publique⁵, le tirage au sort⁶, l'institution de l'égalité du temps de parole⁷, l'exclusion

spécifiques. La théorie des « transcendants institutionnels démocratiques » concerne donc ce niveau restreint de la théorie de l'institution imaginaire de la société.

¹ « L'accent que Hannah Arendt a mis sur cet espace, l'élucidation de sa signification qu'elle a fournie forment l'une de ses contributions majeures à l'intelligence de la création institutionnelle grecque. » Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 367.

² Nicolas Poirier, « Espace public et émancipation chez Castoriadis », *Revue du MAUSS*, vol. 2, n. 34, 2009, p. 368-384.

³ Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 367.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, III. Ce qui fait la Grèce, 2 : La Cité et les lois. Séminaires 1983-1984*, *op. cit.*, p. 84.

⁶ *Ibidem*, p. 83-85.

⁷ *Ibidem*, p. 84.

du vote selon l'intérêt¹, etc., Plus généralement, Castoriadis fait remarquer que la publicisation nécessite par ailleurs une réorganisation de l'espace urbain. Dans le cas de l'Athènes démocratique, on assiste à « une matérialisation effective dans la *présentation* de la loi [...] : les lois sont gravées dans le marbre et exposées en public afin que chacun puisse les voir² ». À notre époque, un enjeu qu'impose l'urbanisation massive des sociétés est la démocratisation des plans urbanistiques, non dans le sens de leur simple exposition lors de séances de consultations municipales, mais dans celui d'une inscription de l'idée même de participation dans la constitution des prévisions urbanistiques³.

La démocratisation de la société se comprend donc comme la création d'une « véritable sphère publique/publique », à savoir la création d'un espace où le processus de décision politique est universellement partagé, ce qui est bien davantage que la constitution d'une « sphère publique/privée » (l'espace permettant l'échange public des opinions privées – ce à quoi est globalement identifié aujourd'hui l'espace public, mais qui ne saurait s'y réduire : la presse, les médias, les arts et l'espace académique).

Outre la création d'un « espace public », la démocratisation de la société nécessite aussi la création d'un « temps public », non dans le sens trivial d'un temps auquel tout citoyen peut se référer (un calendrier), mais dans celui, bien plus exigeant, de « l'émergence d'une dimension où la collectivité puisse inspecter son propre passé comme le résultat de ses propres actions et où s'ouvre un avenir indéterminé comme domaine de ses activités⁴ ». La démocratisation de la société est aussi celle de son histoire, c'est-à-dire que son objectivation s'émancipe de la simple chronique pour se faire historiographie et réflexivité historique⁵.

¹ *Ibidem*, p. 105-106.

² Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 368.

³ Sur ce thème général, on pourra lire, dans une perspective municipaliste et libertaire inspirée par Murray Bookchin : Jonathan Durand Folco, *À nous la ville ! : traité de municipalisme*, Montréal, Écosociété, 2017.

⁴ Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 369. On pourra lire : Antoine Chollet, « Le temps public. Cornelius Castoriadis et l'institution d'un temps démocratique », in *Temps, temporalités et histoire dans l'oeuvre de Cornelius Castoriadis*, éd. Thibault Tranchant, Stéphane Vibert, à paraître. Antoine Chollet, *Les temps de la démocratie*, Paris, Dalloz, 2011.

⁵ En dehors de l'espace hellénistique, un cas d'étude intéressant à mener de ce point de vue serait l'étude de la transformation des formes du récit historique dans l'Islande médiévale, notamment dans la séquence historique allant des premières migrations scandinaves vers l'Islande à partir du IX^e siècle – et même quelque peu avant – jusqu'à la consignation et à la création des formes désormais classiques de la *Saga* et des *Eddas* par, entre autres, Snorri Sturluson au XIII^e siècle. Nous assistons en effet en Islande entre ces deux bornes historiques à un processus concomitant de démocratisation des structures sociales héritées du féodalisme scandinave – lequel aboutit à la constitution de ce que les Islandais aiment appeler le « premier parlement européen », l'*Alþingi*, réunissant annuellement les différentes communautés territoriales représentées par un chef élu et assumant par

La création d'institutions de l'autolimitation. – Le déploiement du projet d'autonomie dans le temps coïncide avec la destitution des garanties et fondements extrasociaux de l'ordre social, dont une des fonctions est d'assigner des limites et des repères à l'action. C'est pourquoi cette destitution nécessite en contrepartie l'institution consciente de nouveaux mécanismes de limitation. Les institutions de la limitation se déploient à leur tour selon deux versants. Il s'agit tout d'abord d'explicitier (créer) les nouveaux fondements normatifs à partir desquels l'action est régulée. Nous reconnaissons ici la problématique moderne du rapport entre droit naturel et droit positif, bien que, pour Castoriadis, le droit naturel doive être lui-même reconnu comme création, c'est-à-dire destitué de sa naturalité : le critère ultime de la loi reste en dernière instance une création humaine. Il s'agit en outre de déterminer les domaines d'application des normes limitatives, ainsi que les procédures permettant de les rendre effectives.

Dans le cadre de son étude de l'Athènes démocratique, Castoriadis se concentre avant tout sur les pratiques d'autolimitation liées à l'exercice du pouvoir et de la législation. Castoriadis évoque par exemple le *graphè paranomôn* (accusation d'illégalité¹), l'*atimie* (privation de droits²) ou l'ostracisme³, trois pratiques auto-limitatives dont la fonction est de donner la possibilité au *dèmos* de ne pas s'aliéner à sa propre activité législative. Dans le cas des pratiques athéniennes de l'autolimitation, elles ne présentent pas le caractère réifié de leur conceptualisation moderne : elles présentent une autre forme de relation entre pratique et limitation que celles caractéristiques des Modernes. Elles sont comme « encadrées » dans la pratique elle-même, elles en sont un moment interne, non un ensemble de normes et de procédures lui étant distinctes et qui seraient garanties par des commissions d'inspection et de contrôle. De ce point de vue, la tragédie athénienne apparaît pour Castoriadis comme une manifestation représentative de la pratique athénienne de l'autolimitation, puisqu'il s'agit – sans pour autant que la tragédie se restreigne à ce niveau de signification – de rendre manifeste,

ailleurs des fonctions religieuses et judiciaires, le *goði* – et de mutation des formes du récit historique, qui de la simple consignation généalogique (*Landnámabók*) devient récits royaux (*konungasögur*) pour enfin devenir créations collectives et imaginaires (notamment les sagas légendaires, *fornaldarsögur*) propres à l'espace littéraire islandais, dans lequel se mêlent néanmoins des éléments importés du christianisme à partir de l'an 1000 (date tardive à laquelle il est coutumier de dater la christianisation de l'Islande, mais qui ne coïncide pas exactement avec son procès effectif).

¹ Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 373.

² Cornelius Castoriadis, *La création humaine, III. Ce qui fait la Grèce, 2 : La Cité et les lois. Séminaires 1983-1984*, *op. cit.*, p. 84.

³ *Ibidem*, p. 104-105.

sous la forme d'un récit partagé et appropriable par tous, la nécessité de la limitation à travers l'exposition des effets de l'*hubris*¹.

*La création d'une instanciation symbolique partageable de la communauté*². – La capacité pour le sujet politique collectif d'opérer un retour réflexif sur sa pratique a pour condition la création d'une médiation institutionnelle dans laquelle cette capacité est non seulement représentée, mais explicitée comme enjeu possible de l'action collective. En un sens, cette médiation institutionnelle est *toujours* déjà réalisée par et dans l'institution imaginaire de la société, une des fonctions des significations imaginaires de la société étant précisément de totaliser le social à travers le sens qu'elles proposent et qui s'effectue dans l'ensemble des institutions, ainsi que certaines institutions particulières³. Bien avant Castoriadis, c'est sous cet angle que Durkheim avait abordé l'étude du totémisme australien. L'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse* voyait dans le « totem » l'institution symbolique par laquelle la communauté objective et réalise son unité. Mais une des spécificités des sociétés autonomes pour Castoriadis est de soumettre les médiations communautaires, c'est-à-dire les médiations institutionnelles réalisant le lien communautaire au-delà du simple rapport interpersonnel ou sociétaire, à l'action de la communauté elle-même. En d'autres termes, une des spécificités de la société autonome est de parvenir à s'engager dans la définition réflexive de sa propre identité collective.

Dans le cas de l'Athènes démocratique, Castoriadis s'intéresse à la modalité particulière par laquelle le *dèmos* réalise sa réflexivité identitaire. Car, selon lui, la *polis* athénienne réalise une communauté proprement politique, c'est-à-dire une communauté réflexive engagée dans un processus d'auto-institution, en dehors de la médiation institutionnelle qui réalise, à notre époque, la communauté : l'État-nation. S'il existe des formes de société qui réalisent une

¹ Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 374-379.

² Outre leur rapport sur la question de l'ontologie du social, l'adéquation entre autonomie et représentation symbolique de la communauté est un autre point commun important entre l'œuvre de Castoriadis et celle de Freitag. L'analyse de la postmodernité comme forme « opérationnelle-décisionnelle » de la société situe en son cœur la disparition des médiations symboliques par lesquelles une formation sociale accède à la conscience de soi. Cf. Michel Freitag, « Pour une théorie critique de la postmodernité », *op. cit.*

³ « La société doit définir son "identité" ; son articulation ; le monde, ses rapports à lui et aux objets qu'il contient ; ses besoins et ses désirs. Sans la "réponse" à ces "questions", sans ces "définitions", il n'y a pas de monde humain, pas de société et pas de culture – car tout resterait chaos indifférencié. Le rôle des significations imaginaires est de fournir une réponse à ces questions, réponse que, de toute évidence, ni la "réalité" ni la « rationalité » ne peuvent fournir [...]. » Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 221.

unification communautaire hétéronome en dehors de l'État – nous pouvons penser aux peuples amazoniens¹ –, la spécificité de la *polis* athénienne est de présenter une autonomie effective sans néanmoins passer par une médiation « séparée » de la société comme l'État. Un des intérêts de Castoriadis pour la *polis* athénienne est par conséquent sa valeur de contre-exemple supposé. Contre les Modernes qui estiment que le procès d'autonomisation de la société ne peut se réaliser qu'à travers la position d'un tiers symbolique comme l'État², Castoriadis objecte que la naissance du projet d'autonomie présente en réalité la caractéristique inverse, à savoir la création d'une forme de coexistence communautaire historiquement inédite qui conjugue immanence *et* réflexivité critique.

La collectivité comme instituée n'est absolument pas identique à la somme empirique des citoyens présents ce jour-là à l'*Ekklesia*, ou même des Athéniens vivant à un moment donné. Mais, en même temps, il n'y a pas de séparation, il n'y a pas de transcendance de l'État, comme on dira dans les Temps modernes, il n'y a pas de coupure radicale entre la *polis* des Athéniens comme entité politique et les Athéniens vivant à tel ou tel moment³.

Ce n'est pas le lieu de discuter ici l'interprétation comme telle de l'Athènes démocratique par Castoriadis, mais l'on peut néanmoins se demander si l'absence d'une symbolisation proprement *politique* de la communauté en Athènes démocratique n'est pas compensée par d'autres instances symboliques, notamment religieuses⁴, qui, par conséquent, contribuent à limiter la portée de la réflexivité du *dèmos* athénien. De ce point de vue, la politisation des médiations symboliques par lesquelles la communauté se réfléchit – ce qui est une contribution historique de l'État-nation, comme l'a bien montré Marcel Gauchet⁵ – demeure un gain de réflexivité.

Quoi qu'il en soit, les effets critiques de cette thèse concernant le projet d'autonomie sont considérables. Elle conduit tout d'abord à affirmer qu'il ne peut pas y avoir d'autonomie collective sans représentation collective de la communauté. Cela signifie que la question identitaire est un moment interne du projet d'autonomie, ce qui ne signifie pas pour autant

¹ Pierre Clastres, *La Société contre l'État : recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 2014.

² Ce que nous avons discuté dans le chapitre précédent, sous-section 3.1.

³ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, III. Ce qui fait la Grèce, 2 : La Cité et les lois. Séminaires 1983-1984*, *op. cit.*, p. 100.

⁴ Ce qui est parfois évoqué par Castoriadis, mais jamais véritablement discuté. Cf. Cornelius Castoriadis, « Imaginaire politique grec et moderne », *op. cit.*, p. 201-202.

⁵ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

qu'elle en est le *seul* moment¹. Elle conduit ensuite à soutenir que l'émancipation est inséparable d'une conception unitaire et substantielle de la subjectivité politique. Nous reviendrons plus en détail sur cette question.

La création d'une pédagogie et d'individus démocratiques. – La réalisation du projet d'autonomie est transformation de la totalité sociale à travers la transformation des institutions particulières. Mais cette transformation n'est réalisée qu'à travers la pratique des individus. Une société autonome n'existe donc qu'à condition que les individus soient eux-mêmes autonomes. Il faut qu'ils soient des sujets dotés de facultés réflexives et délibératives *et* qu'ils investissent positivement la signification de l'autonomie comme part intégrante de leur identité personnelle. C'est la raison pour laquelle la réalisation du projet d'autonomie doit faire de l'éducation une de ses priorités.

Nous pouvons, de manière similaire, définir la visée de la politique comme, premièrement, l'instauration d'un autre type de relation entre la société instituante et la société instituée, entre les lois chaque fois données et l'activité réflexive et délibérante du corps politique, et, deuxièmement, la libération de la créativité collective, permettant de former des projets collectifs pour des entreprises collectives et d'y travailler. Et nous pouvons pointer le lien essentiel entre les deux que constitue la pédagogie, l'éducation, la *paideia* : car comment pourrait-il y avoir une collectivité réflexive sans individus réflexifs² ?

Ce qui paraît être une évidence (il faut des individus autonomes pour une société autonome) n'en est plus une lorsque l'on considère plus attentivement le contenu concret que donne Castoriadis à l'idée d'une pédagogie démocratique. Il ne s'agit pas uniquement de fournir à l'individu des « compétences » abstraites et formelles (des « compétences critiques »), aspect distinctif de la réorientation néolibérale des programmes éducatifs, mais bien de la création d'un *type d'individu* démocratique, c'est-à-dire d'un individu dont l'identité personnelle est construite en référence au projet d'autonomie. « L'individu démocratique » est celui qui investit positivement les significations démocratiques lui étant données dans l'espace social dans lequel il s'inscrit. La socialisation démocratique n'est donc pas identifiable à une éducation « neutre », dont la « tolérance » serait la seule et unique valeur cardinale. Elle se réfère au contraire à une détermination substantielle de l'axiomatique commune à laquelle, néanmoins, correspond la possibilité de la distanciation réflexive.

¹ Dans l'espace politique québécois, il revient aujourd'hui à Éric Martin de réactiver une conception de l'autonomie incorporant la question de l'identité comme un de ses « moments dialectiques ». Cf. Éric Martin, *Un pays en commun : socialisme et indépendance au Québec*, *op. cit.*

² Cornelius Castoriadis, « Psychanalyse et politique », *op. cit.*, p. 184.

Aussi voyons-nous sur le cas de l'éducation que la question des rapports entre individu et social-historique n'est pas, comme le soutenait Habermas, irrésolue par Castoriadis. Au contraire, Castoriadis « situe » très précisément un des lieux dans lequel se joue prioritairement la contribution de l'individu à la transformation de l'espace social-historique : l'éducation. Il est vrai, cependant, que Castoriadis ne donne aucune indication sur ce que devraient être, dans leurs modalités concrètes, les pratiques de l'école démocratique et, plus largement, les pratiques effectives du projet d'autonomie telle qu'il pourrait se déployer aujourd'hui. Au risque de nous répéter, la critique habermassienne ne vaut qu'en fonction d'attentes qui ne peuvent pas être raisonnablement formulées envers la théorie castoriadienne. L'enjeu de la théorie critique castoriadienne n'est en effet pas de prescrire des formes institutionnelles ou pratiques, mais d'élucider les conditions permettant la création continue caractéristique de l'autonomie démocratique. Au-delà de cette élucidation, c'est à la pratique de se donner ses propres déterminations et de se « situer » elle-même par rapport à son propre projet.

Le concept castoriadien de politique est donc résolument un concept de l'action rationnelle en tant qu'*action institutionnelle*. Pour paraphraser Castoriadis, on peut dire que la politique est la modalité du faire visant l'autonomie à travers la création d'institutions. Cette création, cependant, ne se fait pas « une fois pour toutes », mais consiste aussi à maintenir un rapport particulier entre la positivité institutionnelle et l'acte l'ayant fait advenir dans le temps. À son tour, l'institution de la capacité à instituer ne peut se déployer qu'à travers des institutions la garantissant. À ce titre, nous avons isolé quatre « transcendants institutionnels démocratiques » qui permettent de situer les lieux institutionnels où s'appuie la réflexivité démocratique comme instituant : l'espace public ; l'autolimitation ; la symbolisation du commun ; l'éducation. Mais cette définition institutionnaliste de l'autonomie ne dit encore rien sur les formes effectives que les institutions doivent prendre : cette effectivité, c'est à la pratique de l'autonomie de la créer. La détermination du concept de politique ne peut pas aller au-delà de cette limite (et, en cela, s'énonce la dimension critique, au sens kantien, de la critique castoriadienne de la raison pratique). Aussi l'examen du concept castoriadien de politique nous permet-il de relativiser la critique d'Habermas selon laquelle la théorie critique de Castoriadis ne « parvient pas à situer » le projet d'autonomie. S'il est vrai que Castoriadis ne « situe » pas le projet d'autonomie dans un type de pratique comme l'activité communicationnelle – ce qui est en somme la signification de la critique d'Habermas –, il reste

qu'il lui donne un sens qui, comme tel, suffit à le « situer » : la création d'institutions incorporant substantivement le projet d'autonomie. Ce sont ensuite aux pratiques effectives de situer elles-mêmes les lieux et les formes où la création institutionnelle autonome peut advenir.

2.1.4. Remarques sur la lecture de Castoriadis par Dardot et Laval

Dans le chapitre précédent, nous avons montré dans quelle mesure la conception castoriadienne de l'autonomie n'est pas identifiable à son instanciation libérale. Il convient désormais de mettre en perspective son concept de politique avec une interprétation ayant été proposée récemment qui, sans être erronée, l'oriente dans un sens n'étant pas à proprement parler le sien, à savoir celle élaborée par Pierre Dardot et Christian Laval dans *Commun*¹.

Réinscrivant les thèses de Castoriadis à l'intérieur du double contexte théorique de la sociologie française durkheimienne et de la critique de la raison dialectique sartrienne, Dardot et Laval soulignent, à raison, que l'enjeu de la théorie castoriadienne de l'institution et de sa définition de la « praxis » est de penser conjointement l'institué dans son effectivité *et* l'institution dans son moment proprement créateur :

L'institution ne doit plus être regardée avant tout, principalement, comme de l'institué [contre la sociologie française durkheimienne, qui parvient difficilement à penser la création institutionnelle], mais comme de l'instituant qui donne lieu à de l'institué, lequel sera à son tour subverti par du radicalement nouveau [contre Sartre, dont la définition de la *praxis* tend à identifier institution et réification²].

Il s'agissait en effet de penser un « nouveau type de rapport entre l'instituant et l'institué » où l'instituant demeure un moment vivant de l'institué. C'est la raison pour laquelle Dardot et Laval entendent définir la « praxis instituante » comme « *activité consciente d'institution* », plus précisément comme établissement nouveau, à l'intérieur d'une épaisseur historique qui conditionne sans déterminer, de « règles de droit³ » : « Le concept de “praxis instituante” a pour première fonction de rendre intelligible une telle création : instituer de nouvelles règles de droit c'est en effet créer une nouvelle institution⁴ [...] ». Dardot et Laval ont par ailleurs raison de souligner que la notion de pratique instituante chez Castoriadis ne renvoie pas uniquement au moment de l'institution, mais bien, au-delà, à « l'activité qui cherche à relancer en permanence cet établissement de manière à éviter l'enlisement de l'instituant dans

¹ Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, op. cit., p. 405-451.

² *Ibidem*, p. 421.

³ *Ibidem*, p. 440.

⁴ *Ibidem*, p. 444.

l'institué¹ ». Et, de même, ils relèvent avec à-propos que la « politique » castoriadienne est subjectivante, du moins si l'on entend par subjectivation politique l'« *autoproduction d'un sujet collectif dans et par la coproduction contributive de règles de droit*² ».

Cependant, s'ils décrivent avec assez de précision le concept castoriadien de politique, la définition qu'ils en donnent comme « institution de règles de droits » évacue un de ses apports les plus importants, à savoir son inscription dans la problématique hégélienne de l'éthicité concrète. Cet infléchissement du concept castoriadien est lié aux objectifs poursuivis par Dardot et Laval dans leur étude, la production d'un droit du commun, c'est-à-dire la redétermination des normes encadrant le droit privé et public et qui permettrait la resocialisation de l'activité, contre la diffusion universelle de la logique de la propriété privée distinctive du capitalisme³. En poursuivant un tel objectif, Dardot et Laval surdéterminent juridiquement un concept d'action dont le champ intentionnel excède largement les institutions juridiques. Le problème qu'aborde Castoriadis va au-delà de la transformation du droit, puisqu'il s'agit avant tout de penser l'*effectivité institutionnelle de l'autonomie*, c'est-à-dire un type de régime dont toutes les dimensions sont traversées par la réflexivité autonome. À son tour, cette réflexivité critique ne doit pas s'entendre exactement au sens que lui donnent Dardot et Laval, c'est-à-dire celui d'une institution quasi permanente, mais bien en son sens, beaucoup plus faible, de la simple *possibilité de la réinstitution* à l'intérieur d'une multiplicité instituée. C'est donc à une double réduction de sa signification, ou plutôt à une double sélection, que procèdent Dardot et Laval en identifiant le concept de politique de Castoriadis à une « praxis *instituyente* » de « nouvelles règles de droit ». S'il s'agit assurément d'un de ses moments, il n'en désigne pas le tout, car, au-delà, il vise à désigner « l'effectivité du sens », c'est-à-dire l'avènement d'une totalité concrète trouvant son principe de totalisation dans la possibilité de sa redétermination (l'autonomie). L'enjeu qu'obère la lecture de Castoriadis par Dardot et Laval est donc celui de l'universalité pratique, pensé par Castoriadis selon une perspective institutionnaliste et postmétaphysique. C'est ce qu'il nous faut désormais étudier.

¹ *Ibidem*, p. 445.

² *Ibidem*. Souligné dans le texte.

³ *Ibidem*, p. 405.

2.2. Quel institutionnalisme ? L'institutionnalisme postmétaphysique de Castoriadis

La conception castoriadienne de l'autonomie est institutionnaliste au sens hégélien du terme : la réalisation de l'autonomie ne se fait que dans un tissu institutionnel qui la rend possible. Cependant, Castoriadis propose une forme particulière d'institutionnalisme. D'un côté, il le désarticule de toute fondation métaphysique : la rationalité des institutions ne procède d'aucune origine extrasociale. D'un autre côté, il s'agit d'un institutionnalisme poïétique et « praxiste », dans le sens où il vise à revaloriser le rapport qu'entretient la créativité instituante du sujet politique à la totalité institutionnelle où il déploie son autonomie.

Notre examen de l'institutionnalisme postmétaphysique de Castoriadis va se dérouler en trois temps. Après un rappel de la conception institutionnaliste de l'autonomie de Hegel (2.2.1), nous nous intéresserons au rapport nécessaire qu'établit Hegel entre philosophie dialectique et institutionnalisme politique. Nous chercherons à montrer que l'instanciation dialectique de la conscience philosophique chez Hegel, quand bien même elle permet de penser la liberté en termes institutionnalistes, rend cependant invisible la créativité institutionnelle du sujet politique (2.2.2). Nous chercherons enfin à dégager avec Castoriadis une conception a-dialectique de l'institutionnalisme politique permettant de revaloriser le rapport qu'entretient le sujet politique comme *dèmos* à la totalité institutionnelle. Nous suggérons que Castoriadis permet de penser un institutionnalisme *constructiviste* (2.2.3).

2.2.1. L'institutionnalisme dialectique de Hegel

Comme le souligne Éric Martin, la conceptualisation hégélienne de l'autonomie est construite en continuité et en rupture avec son élaboration moderne, notamment par Rousseau et Kant¹. Il s'agissait pour Hegel de penser la réalisation effective de l'autonomie sans la réduire à ses moments « abstraits ». Pour Hegel, la réalisation effective de la liberté n'est ni une question uniquement morale – la détermination de la volonté individuelle d'après une loi universalisable que l'on se donne, l'impératif catégorique –, ni une question strictement juridique – la détermination du droit positif d'après l'idée métaphysique, au sens kantien, du droit. Si, comme le remarque André Tosel, Kant a été sensible à la question des rapports entre

¹ Éric Martin, *L'esprit des institutions : le problème de la médiation institutionnelle dans la théorie critique contemporaine*, op. cit., chap. 1. On pourra aussi se référer à : Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationnel : Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2008. Bernard Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969. Eugène Fleischmann, *La philosophie politique de Hegel*, Paris, Gallimard, 1992. Catherine Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l'État : de Hegel à Max Weber*, Paris, Éd. de Minuit, 1992.

théorie et pratique¹, par conséquent à la question de la transformation rationnelle de l'effectivité sociale et politique, il reste, et c'est là le sens du dialogue critique de Hegel avec son prédécesseur, que les modalités d'après lesquelles il a pensé une telle réalisation sont celles, formelles, de l'opposition entre être et devoir-être. Car, chez Kant, la genèse historique de l'idée de droit à travers le conflit immanent de la sphère pragmatico-technique (« l'insociable sociabilité » telle que présentée notamment dans son *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*) est moins articulée à l'exposition de l'effectivité de l'autonomie qu'à la recomposition du système apriorique du droit auquel la facticité devrait à son tour se régler. Ainsi, pour Kant, la question de la réalisation effective de la liberté est toujours prise entre deux eaux, c'est-à-dire « entre [la] genèse historique du droit et [celle de la] théorie transcendantale du droit² », ce qui a pour effet d'occulter le point de jonction pratique par lequel l'idée de droit vient s'effectuer dans la concrétude historique, ou, plus précisément, la spécificité et l'efficience de ce type particulier de pratique qu'est la transformation institutionnelle en vue de l'autonomie. C'est pourquoi, chez Kant, la doctrine du droit public, qui circonscrit le rôle et la nature de l'État comme État de droit, se présente comme « métaphysique des mœurs », à savoir comme exposition des conditions transcendantales qui devraient déterminer les institutions publiques en vue de l'autonomie. Le point d'entrée de la reprise critique par Hegel de la conceptualisation moderne de l'autonomie, dont Kant est une prodigieuse synthèse, se situe au niveau du caractère antinomique de l'opposition entre être et devoir-être, notamment grâce à la valorisation de l'histoire comme vecteur de rationalisation, elle-même reprise à travers le prisme de la logique dialectique. La critique de Hegel porte dès lors à deux niveaux : réinscription de l'autonomie dans l'histoire comme l'élément où elle s'effectue ; critique de la réduction de l'autonomie à son instanciation formelle comme système transcendantal. C'est tout le sens du premier paragraphe des *Principes de la philosophie du droit*, dont on pourrait dire qu'ils commencent là où la doctrine kantienne du droit s'arrête : « La science philosophique du droit a pour objet l'*Idée du droit*, le concept de droit et sa réalisation effective³. » Il s'agit pour Hegel de penser en même temps

¹ André Tosel, « Kant révolutionnaire. Droit et politique », in *La philosophie de Kant*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 413-522, [p. 434-436].

² *Ibidem*, p. 437.

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 79.

l'universalité du droit selon sa détermination autonome et son effectuation concrète comme forme de vie totale et immanente aux pratiques.

L'autonomie n'est donc pas une abstraction de la raison qu'il conviendrait d'imposer dans toute sa pureté à une effectivité supposée irrationnelle et hétéronome. Elle est, au contraire, l'effectivité du sens de la liberté, c'est-à-dire le résultat du développement dialectique de l'autonomie sous la forme d'une totalité, certes différenciée, dont l'autonomie individuelle (*Moralität*) et le droit abstrait sont deux moments particuliers. Pour Hegel, en d'autres termes, l'autonomie de l'individu et le droit abstrait, aussi bien public que privé, n'ont de sens qu'à condition de s'insérer dans la totalité concrète de la société autonome, ce que Hegel désigne comme éthicité (*Sittlichkeit*), elle-même comprise comme moment du développement de l'Esprit (*Geist*) dans l'histoire (et c'est aussi pourquoi l'exposition de l'éthicité dans les *Principes* se poursuit en une exposition de « l'histoire du monde » (§§341-360), soulignant ainsi que l'État rationnel de la *Philosophie du droit* n'est pas la forme achevée de la raison dans l'histoire). C'est ce qu'indique Hegel très explicitement dès le plan de l'introduction de ses *Principes de la philosophie du droit* (§33), où il pose le droit abstrait (la délimitation négative de la volonté individuelle sous les formes extérieures du droit à la propriété et du contrat) et la moralité (« droit de la volonté subjective ») comme deux moments qui précèdent logiquement le système de la liberté comme éthicité, comprise alors comme « l'unité et la vérité de ces deux moments abstraits¹ ». Ainsi, une des leçons principales de Hegel est que l'autonomie de l'individu a pour condition plus fondamentale son inscription dans un réseau institutionnel et objectif lui-même informé par la liberté, ce qui signifie également que la liberté est irréductible au moment de la négation subjective, c'est-à-dire au « simple procédé du cœur naïf² », situant unilatéralement la liberté dans l'affirmation de la particularité subjective. Comme l'écrit É. Martin : « la véritable “libération” consiste à quitter la conception abstraite de la liberté [...] pour redécouvrir le contenu objectif et substantiel de la liberté au sein d'un “champ de rapports” d'obligation inscrits au sein d'une totalité différenciée³ ». Il s'agit bien plus de dire qu'il doit exister des institutions de la liberté afin de

¹ *Ibidem*, p. 112.

² *Ibidem*, p. 64.

³ Éric Martin, *L'esprit des institutions : le problème de la médiation institutionnelle dans la théorie critique contemporaine*, op. cit., p. 151.

réaliser ou de garantir celle des individus (le libéralisme politique n'a rien dit d'autre), mais que la liberté ne peut se déployer qu'à condition qu'il y ait totalisation de l'activité d'après le principe d'autonomie, l'autonomie de l'individu n'étant qu'un moment de cette retotalisation autonome.

Une des spécificités de la philosophie hégélienne de l'autonomie est par conséquent la place qu'elle donne à la notion d'institution : les institutions, irréductibles aux simples institutions juridiques du droit abstrait, sont pensées comme les médiations par lesquelles l'autonomie s'effectue concrètement. Elles sont les médiations par lesquelles se déploie l'universalité de la raison dans l'ensemble de la société : les institutions sont les vaisseaux de l'Esprit par lesquels les particularités accèdent à l'universalité de la liberté rationnelle. C'est ce qu'explique Hegel dans le §263 de ses *Principes*, où il écrit :

Dans ces sphères [la famille et la société civile bourgeoise], où ses facteurs, la singularité et la particularité, ont leur réalité immédiate et réfléchie, l'Esprit est leur universalité objective *telle qu'elle apparaît en elles*, la puissance du rationnel dans la nécessité, à savoir les institutions considérées dans ce qui précède¹.

C'est ce rôle central de médiation entre la particularité et l'universalité assumé par les institutions qui explique pourquoi la philosophie du droit de Hegel se présente aussi comme une description minutieuse des dispositifs constitutionnels de l'État rationnel (la constitution étant comprise comme la totalité organique des institutions (§265)). La description par Hegel de la « Constitution intérieure pour soi » (§§272-320) est moins une tentative de légitimation *a posteriori* de la monarchie prussienne qu'une description historicisée – c'est-à-dire provisoire et éventuellement emportée par le flux de l'histoire – du dispositif institutionnel qui, selon Hegel, est, dans le présent, le plus susceptible de réaliser une médiation totale entre les particularités sociales et l'universalité de la liberté rationnelle. Pour le dire brièvement, la notion d'institution est au cœur de la philosophie hégélienne de l'autonomie, car ce sont les institutions qui assument le rôle de médiation par lequel la liberté se réalise comme éthicité concrète. C'est en ce sens que l'on peut dire que l'hégélianisme politique est un institutionnalisme.

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 308-309.

2.2.2. Une surdétermination dialectique de l'institutionnalisme ? L'enjeu de la pratique instituyente

Au premier abord, la théorie de l'institution imaginaire de la société et la conceptualisation de la démocratie qui en découle ne semblent pas aller au-delà de la conceptualisation hégélienne de l'autonomie comme éthicité concrète. Avec Hegel, Castoriadis partage en effet une critique de la conception libérale de l'autonomie centrée sur celle de l'individu. Comme Hegel, Castoriadis construit son concept d'autonomie, dès les premières années, contre une conception « abstraite » de l'autonomie qui la réduirait à l'autodétermination rationnelle de la volonté particulière ou au formalisme juridique du procéduralisme moderne. Castoriadis pense au contraire que l'autonomie de l'individu dépend de son inscription dans une totalité sociale traversée par le sens de la liberté, celle de l'individu n'étant qu'un moment particulier de la totalité dans laquelle il s'inscrit. Ce qui importe pour Castoriadis, comme pour Hegel, c'est l'avènement historique d'une effectivité du sens de la liberté, c'est-à-dire la remédiation totale du champ social par une signification partagée, celle de l'autonomie, laquelle informe, une fois advenue, les pratiques dans leur diversité et leur particularité. C'est la raison pour laquelle, comme Hegel, Castoriadis présente l'autonomie comme une forme d'universalité du sens qui retotalise des formes logiquement antérieures et hétéronomes d'universalité, notamment celle du marché et du religieux (ce qui n'a pas manqué de faire dire à Robert Legros que Castoriadis partage avec les modernes, malgré sa critique du nécessitarisme historique, une certaine forme de progressisme¹) : l'autonomie est conçue chez Hegel et chez Castoriadis comme une forme réflexive de totalité, celle-ci ayant pour condition historique des formes concurrentes d'universalité conçues comme inférieures du fait, justement, de leur absence de réflexivité. Certes, les fondements conceptuels par lesquels Castoriadis et Hegel pensent les rapports entre particularité des pratiques et universalité de sens sont distincts – pluralisme ontopoïétique constructiviste pour l'un, logique-ontologie dialectique pour l'autre –, mais il reste qu'une telle conception « holiste » de la liberté est suffisamment distinctive pour faire de Castoriadis un héritier, ou un lointain cousin, de l'éthicité hégélienne. Plus qu'une orientation « holiste » de leur concept d'autonomie, c'est le rôle qu'ils attribuent tous les deux au concept d'institution qui requiert de faire de la théorie castoriadienne une variante de l'éthicité hégélienne : non seulement l'autonomie se donne

¹ Robert Legros, « Castoriadis et la question de l'autonomie », *op. cit.*

comme effectivité du sens, mais celle-ci trouve sa condition d'effectuation dans les institutions comme médiations entre les particularités et l'universalité. Il ne s'agit pas seulement de dire que l'autonomie consiste à partager des « valeurs communes » ou une « idéologie », mais, bien plus profondément, de dire qu'elle est inséparable de la constitution d'un réseau institutionnel dans et par lequel s'effectue le sens de la liberté. L'accent mis sur la pratique transformatrice des institutions par Castoriadis ne doit pas camoufler qu'il s'agit là d'une appropriation de la conception institutionnaliste de la liberté où l'on peut reconnaître l'hégélianisme politique. Enfin, même si Castoriadis critique la conception hégélienne, puis marxienne, de l'histoire, il partage avec Hegel cette thèse centrale selon laquelle l'effectuation de la raison ne peut se faire que comme reprise et remédiation d'une épaisseur historique dans laquelle existent des formes déjà réalisées de rationalité. Adossées à des conceptions différentes de l'histoire et du temps, on ne peut néanmoins que souligner cette convergence au sujet des rapports qu'ils établissent entre logique de l'action et liberté : l'effectuation de la liberté n'est pas négation et arrachement au passé, mais remédiation et retotalisation d'une sédimentation historique, qui détermine et travaille en retour les formes nouvelles d'universalité pratique¹.

Avec la théorie de l'institution imaginaire de la société et la conception de la démocratie qui en découle Castoriadis est donc, par bien des aspects, au plus près de la conception hégélienne de l'autonomie comme esprit objectif. De ce point de vue, nous pourrions penser qu'il ne fait que rejouer la carte marxienne contre le dispositif hégélien, c'est-à-dire, selon la critique proposée par Marx en 1843 dans les *Manuscrits de Kreuznach*, une critique portant moins sur la conception institutionnaliste de l'autonomie comme telle que sur l'identification proposée par Hegel dans les *Principes* entre système de l'éthicité et monarchie constitutionnelle². Car ce qui était au centre de sa critique des *Principes de la philosophie du droit* n'était pas la conception institutionnaliste de la liberté proposée par Hegel en vue d'un retour à une conceptualisation abstraite de la liberté. Ce qui était au centre de la critique de Marx était la double thèse de Hegel selon laquelle, d'une part, c'est l'État qui doit tenir le rôle central de médiation des contradictions de la société civile bourgeoise et, d'autre part, l'identification de l'État rationnel à la figure historiquement déterminée de l'État prussien dont

¹ Cornelius Castoriadis, « Héritage et révolution », *op. cit.*

² Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien*, *op. cit.*

Hegel était le contemporain (jugement de Marx qui doit être nuancé¹). Sans revenir en détail sur la critique marxienne des *Principes de la philosophie du droit*, ce qui n'est pas notre propos ici, il suffit de faire remarquer que le sens de sa critique portait principalement sur la forme institutionnelle que Hegel identifiait comme système de la liberté, et non sur le principe de l'éthicité comme tel. D'où, comme le remarque d'ailleurs É. Martin², la possibilité d'interpréter, avec la *Wertkritik*, la suite de la trajectoire marxienne comme une critique de la forme dégradée d'éthicité qu'est la société capitaliste, où l'universalité de la marchandise se substitue à celle de la liberté. Il est en effet très difficile de comprendre l'œuvre de Marx, avant, pendant, et après le *Capital*, sans situer en son cœur la notion de totalité, elle-même adossée à une instanciation dialectique de la rationalité philosophique. Comme chez Marx, ce qui serait en jeu dans la conceptualisation castoriadienne de la démocratie ne serait pas tant la conception de l'autonomie comme éthicité, mais plutôt l'agencement institutionnel par lequel celle-ci est censée se réaliser. Le retour de Castoriadis aux formes institutionnelles de la démocratie athénienne – plutôt que la Commune parisienne, à l'instar de Marx à partir des années 1870³ – n'est pas récusation de l'éthicité, mais description d'une forme institutionnelle totale jugée plus cohérente avec la notion d'autonomie comme telle, c'est-à-dire comme détermination rationnelle de la volonté à travers et par la médiation d'une objectivité institutionnelle.

Mais dire que Castoriadis ne fait que rejouer Marx, c'est en fait oublier une chose : sa critique des fondements de la raison dialectique, ce qui n'était pas le cas de Marx, dont il est difficile de dire que son rapport à la logique hégélienne n'était qu'une « coquetterie ». Car si Marx entendait « remettre la dialectique sur ses pieds », il a conservé entier ce noyau de la rationalité dialectique selon lequel la science est inséparable de la synthèse des particularités isolées par l'activité de l'entendement, mais aussi que le négatif est un principe constitutif de l'historicité. Or, chez Hegel, la rationalité dialectique n'est pas accessoire à sa définition de l'autonomie comme éthicité ; elle lui est consubstantielle, et elle détermine dans ses plus fines

¹ Car le régime décrit par Hegel dans les *Principes* est une monarchie constitutionnelle, ce qui n'était pas le statut du régime absolutiste de Frédéric-Guillaume III, dont Hegel était le contemporain. De ce point de vue, les *Principes* apparaissent davantage comme une intervention libérale et progressiste à l'intérieur de son contexte politique que comme une légitimation *a posteriori*. La Prusse ne devient une monarchie constitutionnelle qu'en 1848 sous Frédéric-Guillaume IV, donc bien après la mort de Hegel.

² Éric Martin, *L'esprit des institutions : le problème de la médiation institutionnelle dans la théorie critique contemporaine*, op. cit.

³ Karl Marx, *La guerre civile en France : 1871*, Paris, Éditions Sociales, 1953.

ramifications les différents aspects qu'il en propose. Dès la préface des *Principes de la philosophie du droit*, en effet, Hegel souligne avec insistance que ce qui distingue sa philosophie du droit des conceptions contractualistes et positivistes, mais aussi des formes naissantes de romantisme politique, est « la méthode qui en constitue le nerf¹ » : la dialectique. Pour Hegel, la science du droit ne peut être une simple science formelle qui se contenterait d'exposer ce que devrait être l'architecture de l'État de droit : la philosophie du droit est philosophie spéculative du droit dans laquelle « le contenu est essentiellement lié à la forme² ». C'est ce que Hegel indique dès les premiers paragraphes de l'introduction (§1-3) où est établi le sens qu'il convient de donner au projet d'une connaissance philosophique, c'est-à-dire nécessairement dialectique et spéculative, de l'Idée de droit. Selon la *Logique*, sur laquelle repose les *Principes de la philosophie du droit*, la connaissance de l'Idée est celle des médiations historicisées entre le concept et le contenu qu'il exprime. Aussi la philosophie du droit, qui est science de l'Idée de droit, n'est-elle pas connaissance des concepts historiquement déterminés qui lui ont été donnés, mais connaissance de son effectuation historique, à laquelle correspond, pour le sujet connaissant, la diversité des concepts et systèmes de droit : l'idéalité du droit n'est ni l'idée abstraite du droit qu'un utopiste pourrait se donner, ni un contenu éternel dissimulé dans les replis de l'objectivité, mais, inséparablement – plutôt, dialectiquement articulés – son principe de genèse historique et d'intelligibilité pour la conscience.

Cet ancrage de la philosophie du droit sur la dialectique conduit à une surdétermination dialectique de la figure de la constitution rationnelle. Tout se passe dans la *Philosophie du droit* comme si, pour Hegel (et c'est précisément à ce niveau qu'intervient la critique de la dialectique par Castoriadis pour la question de l'éthicité), la rationalité de la constitution s'énonce comme son adéquation avec l'image dialectique et spéculative que Hegel s'est préalablement donnée de la philosophie. C'est en ce sens qu'il convient, avec Marx, de parler d'un « renversement » de la rationalité dialectique chez Hegel : censée exprimer la rationalité immanente de l'être, le déploiement historique et effectif de l'Idée, la rationalité dialectique devient chez Hegel constitution apriorique de la rationalité à partir de laquelle sont déduites des formes supposément rationnelles d'objectivité (la dialectique s'étant constituée, pour

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 62.

² *Ibidem*, p. 63.

parler comme Deleuze, comme « image de la pensée »). C'est pourquoi l'éthicité hégélienne ne s'énonce pas uniquement comme effectivité totale du sens de la liberté, mais comme effectuation proprement *dialectique* de ce sens : l'éthicité est la philosophie spéculative phénoménalisée, elle est la réalisation de la philosophie (plus précisément celle de Hegel). C'est ainsi que se présente pour le lecteur ce jeu quasi hiéroglyphique consistant à établir les correspondances, sinon le décalque, entre les catégories de la logique dialectique et l'éthicité concrète, elle-même comprise comme monarchie constitutionnelle : l'éthicité est l'Idée de droit en soi et pour soi (§33) ; le patriotisme est « substantialité subjective » ; la constitution, « substantialité objective » (§267) ; la rationalité de la constitution s'énonce « dans la mesure où l'État *différencie* et détermine en soi son efficacité *selon la nature du concept* » (§272) ; le pouvoir princier est synthèse dialectique de l'universalité de la loi et de la particularité du pouvoir de gouvernement (§273) ; déduction logique de la loi salique (§280), etc.

Ce qui est en jeu dans cette identification entre rationalité constitutionnelle et logique dialectique est, comme l'aurait remarqué Castoriadis, la créativité de la pratique politique autonome, c'est-à-dire sa faculté de se donner ses propres formes médiationnelles (donc institutionnelles), ainsi que son propre contenu. Plus précisément, ce qui est en jeu est l'occultation de la pratique institutionnelle des individus comme principe génésique et comme finalité de la totalité éthique. Bien entendu, l'intention de Hegel n'était ni d'occulter la créativité dans l'histoire, ni de surdéterminer théoriquement la pratique de l'autonomie. Hegel indique, bien au contraire, que la saisie dialectique du concept permet de montrer « une progression et une création *immanentes* » du concept, qui est aussi celle de l'être en soi – la « *Dialectique* » étant « le principal moteur du concept ».

La dialectique supérieure du concept est non pas de créer et de concevoir la détermination seulement comme la limite et le contraire, mais de créer et de concevoir à partir d'elle le résultat et le contenu *positifs*, comme ce par quoi elle est seule le *développement* et le progrès immanent¹.

Aussi précise-t-il que la dialectique est « l'âme *propre* du contenu, âme qui fait progresser organiquement ses rameaux et ses fruits² » (§31). Et de même que l'intention de Hegel était de penser la « création immanente », de même, en ce qui concerne la pratique, son intention n'était aucunement de lui appliquer toute faite une théorie qui lui aurait été exogène : Hegel pensait

¹ *Ibidem*, p. 109.

² *Ibidem*, p. 109-110.

bien plutôt saisir « la rose dans la croix de l'expérience présente¹ », voulant signifier que sa philosophie du droit est une objectivation sur le plan de la pensée de la rationalité immanente des pratiques politiques distinctives de l'État moderne, lui-même moment à l'intérieur du déploiement dialectique de la raison dans l'histoire. Ainsi, pour Hegel, la nécessité d'une conceptualisation dialectique de la totalité rationnelle n'est pas une nécessité de la pensée, mais de la chose en elle-même (Hegel ne prétendant que conceptualiser la rationalité déjà réalisée).

Cependant, ce qui pose ici problème ne sont pas les intentions de Hegel (penser la création et dépasser l'antinomie entre théorie et pratique), mais la solution qu'il propose, à savoir le montage philosophique distinctif de l'hégélianisme politique, où sont étroitement articulées créativité, logique dialectique et pratique politique. Car, comme le souligne Castoriadis, une telle articulation repose sur un présupposé massif caractéristique de la « pensée héritée », à savoir que les déterminations de l'être seraient celles de la pensée, ce que Hegel exprime par ailleurs sans ambages, lequel peut écrire que « [t]out ce qui n'est pas cette réalité effective posée par le concept même, est *existence* passagère, contingence extérieure, opinion, phénomène sans essence, non-vérité, illusion, etc.² » (§1). Or, c'est un des apports principaux de la critique castoriadienne de l'histoire de la philosophie que d'avoir montré que la création ontologique ne peut être pensée dans sa radicalité sur la base de tels présupposés logico-ontologiques, *a fortiori* ceux de la pensée dialectique hégélienne : la spécificité et la qualité historique d'une création formelle ne trouvent aucune positivité *sui generis* à l'intérieur du référent philosophique hégélien, si ce n'est comme un moment du développement de l'Esprit, c'est-à-dire déjà inclus dans son autoactualisation (la création n'étant pas avènement du nouveau, passage du non-être à l'être, mais déploiement d'une possibilité déjà présente³). Et, de même, nous ne saurions faire découler la diversité des manifestations de la création d'un schème universel tel que la négation (le moment dialectique de l'exposition spéculative de la raison), quand bien même il se différencierait qualitativement aux différents niveaux du système⁴. Dès lors, la création de l'État rationnel et de la configuration institutionnelle lui étant

¹ *Ibidem*, p. 75.

² *Ibidem*, p. 79.

³ Pour plus de détails sur ces questions : voir chapitre III, sous-section 1.3.

⁴ André Stanguennec, « Le dialectique, la dialectique, les dialectiques chez Hegel », *op. cit.*

caractéristique (sa constitution) n'en est pas une, mais, comme l'indique bien Hegel par ailleurs, moment du déploiement de l'Esprit, c'est-à-dire actualisation d'une possibilité par le « travail du négatif ». De ce point de vue, l'éthicité comme forme concrète de la liberté est moins rapportée à la pratique créatrice de sujets libres, avènement nouveau et irréductible issu de la collaboration entre sujets politiques, qu'à un moment du développement historique du *Geist* conçu comme développement dialectique, c'est-à-dire mû par le négatif. Et, de fait, le lecteur attentif des *Principes de la philosophie du droit* serait bien en peine de trouver dans ce texte une description et une analyse serrées de la pratique institutionnelle du sujet politique *du point de vue de la pratique elle-même*. C'était déjà, en un sens, la critique que Marx adressait à Hegel dans ses *Manuscrits de Kreuznach* : penser le rapport des particularités à l'universalité en faisant du *Geist* le sujet de l'histoire, et non en repartant de l'activité pratique des individus socialisés. Il en va de même en ce qui concerne l'activité proprement politique – comprise ici comme activité institutionnelle –, qui ne trouve sa place dans les *Principes* qu'à l'ombre du déploiement historique et dialectique de l'Esprit. Aussi est-il possible de dire, avec Castoriadis, que, chez Hegel, la créativité de la pratique institutionnelle est toujours pensée à partir d'un lieu qui n'est pas le sien, à savoir la conscience philosophique comprise comme conscience dialectique.

Outre l'occultation de l'activité politique et de sa créativité, ce qui est bien plus profondément en jeu est l'attitude du philosophe, ou plutôt d'une certaine forme de philosophie, à l'égard de la pratique politique : l'invisibilisation de la créativité immanente de la pratique politique, sa capacité à faire émerger des novations pratiques et institutionnelles par et pour elle-même, s'enracine dans le postulat implicite selon lequel il existe une homogénéité ontologique suffisante qui permettrait l'application des schèmes de rationalité distinctifs de la pensée philosophique à la pratique politique. La philosophie politique, que celle-ci soit d'ailleurs dialectique ou non, devient une province de la philosophie, ce qui autorise une extension et une application des schèmes et opérations de la philosophie à la pratique politique. Il faut comprendre de ce point de vue la question de l'éthicité comme une variante de l'éventuelle mésentente entre philosophie et politique (pour reprendre librement l'expression de Rancière¹), qui se fonde sur un postulat bien plus profond et que Castoriadis

¹ Jacques Rancière, *La mésentente: politique et philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 2013.

voulait exhiber et dépasser à travers sa conceptualisation de la « pensée héritée » : la possibilité d'une saisie totale de l'être/étant moyennant l'universalisation d'un nombre limité de schèmes logico-ontologiques.

La détermination dialectique de la totalité rationnelle par Hegel comme éthicité ne fait donc sens que sur la base d'une conception particulière du rapport entre philosophie et politique selon laquelle celle-ci est susceptible de se voir appliquer les schèmes de la rationalité philosophique. La philosophie politique hégélienne, et la philosophie politique de manière plus générale, ne se déploient donc qu'à cette seule condition : supposer que la facticité politique est non simplement objet pour la philosophie, mais, plus fondamentalement encore, susceptible de couler son être dans l'image que s'en donne le philosophe. Chez Hegel, cette supposition prend la forme d'une suprême ambiguïté, voire d'une antinomie, puisque la surdétermination philosophique de la politique qu'on y trouve est systématiquement accompagnée de la déclaration d'intention selon laquelle il s'agit de penser la chose en elle-même, et non par l'intermédiaire d'une méthode qui lui serait exogène. Contre une telle ambiguïté, Castoriadis, au contraire, nous invite à demeurer dans l'élément problématique, sinon aporétique, du rapport entre philosophie et politique. La réflexion philosophique – réflexion consciente de sa propre créativité conceptuelle et par conséquent phénoménale – sur la politique doit commencer par reconnaître son hétérogénéité par rapport à son objet. Selon Castoriadis, en effet, « les schèmes ultimes mis dans la philosophie et dans la politique, comme aussi la position à l'égard du monde, comportent dans les deux cas des différences radicales¹ ». Ces différences tiennent à ce que nous pourrions nommer *l'hétérogénéité des régimes d'intentionnalité* entre les pratiques de la philosophie et de la politique.

Mais le penser/vouloir politique, le penser/vouloir une autre institution de la société n'a pas de référent extérieur à lui-même. Certes, s'il n'est pas délirant, il trouve lui aussi son lest ou un certain lest, en tout cas certainement sa source, dans la volonté et l'activité de la collectivité à laquelle il s'adresse et dont il procède. Mais, précisément, la collectivité, ou la partie de la collectivité qui agit politiquement, n'a à faire dans ce contexte qu'à elle-même. La pensée, la philosophie n'a pas de fondement assuré, mais elle a des repères dans ce qui lui est, d'une certaine manière, extérieur. Aucun repère de ce type n'existe pour le penser/vouloir politique. La pensée *doit* viser son indépendance – paradoxale et finalement impossible – par rapport à son enracinement social-historique. Mais le penser/vouloir politique ne *peut* pas viser une telle indépendance absolument. Le propre

¹ Cornelius Castoriadis, « Nature et valeur de l'égalité », *op. cit.*, p. 384.

de la pensée est de vouloir se rencontrer avec autre chose qu'elle-même. Le propre de la politique est de vouloir se faire soi-même autre qu'on est, à partir de soi-même¹.

D'où, comme l'avait déjà remarqué à sa manière Leo Strauss, le rapport difficile que le philosophe entretient avec la politique². Cette distinction fondamentale des régimes d'intentionnalité des pratiques philosophiques et politiques est la raison pour laquelle, thèse au centre de la critique castoriadienne de la philosophie politique, nous ne saurions « tirer de la philosophie une politique³ ». Non dans le sens où la réflexion philosophique n'a aucun rôle politique à jouer, mais dans celui où la philosophie ne peut pas se constituer comme fondement pour la créativité politique. S'il existe bel et bien une politique des philosophes, il ne peut pas y avoir de politique philosophique. Pour Castoriadis, la philosophie politique s'est historiquement construite sur ce malentendu, substituant dès lors sa politique de la raison à la rationalité de la politique, qui est celle, éventuellement agonistique, de la créativité institutionnelle.

2.2.3. *L'éthicité sans la dialectique ? Pour un institutionnalisme postmétaphysique*

À quelle condition est-il possible de penser l'autonomie dans une perspective institutionnaliste sans néanmoins occulter ou surdéterminer la créativité dont elle procède ? C'est à cette question que cherchait à répondre Castoriadis en formulant son ontologie du social-historique, et, plus largement, son pluralisme ontopoïétique constructiviste. D'un côté, ils lui permettent de penser chaque formation social-historique comme création *sui generis* d'une totalité concrète. D'un autre côté, ils lui permettent de penser la spécificité historique de la retotalisation autonome de la société. Ce qui est en jeu dans les deux cas, c'est l'explicitation des rapports entre la créativité des pratiques, les institutions et la totalité dans une perspective postmétaphysique, c'est-à-dire indépendamment de toute référence à une ou des idéalités métaphysiques. Ce qui est aussi, et surtout, en jeu, c'est la spécificité du rapport démocratique entre créativité pratique, institutions et totalité, lequel tient d'une création historique irréductible : l'avènement du projet d'autonomie et son effectuation institutionnelle.

Dans un premier temps, la théorie de l'institution imaginaire de la société permet de penser la multiplicité des formes de totalisation institutionnelle indépendamment de toute

¹ *Ibidem*, p. 386-387.

² Leo Strauss, « Sur la philosophie politique classique », *op. cit.*

³ Cornelius Castoriadis, « Nature et valeur de l'égalité », *op. cit.*, p. 384.

perspective métaphysique, *a fortiori* de toute perspective dialectique. Elle lui permet de penser les formes de la société comme des créations irréductibles. Ce qui importe ici, c'est que cette création, contrairement à une perspective métaphysique comme celle de Hegel, est rapportée aux pratiques elles-mêmes.

En effet, une des thèses centrales de la théorie de l'institution imaginaire de la société est que le champ social doit être pensé à partir de l'autoposition de la signification imaginaire sociale, principe synthétique et apriorique des pratiques dans leur totalité. Aussi vise-t-elle à décomposer les articulations logiques et ontologiques du champ social (la psyché, la nature, l'imaginaire, etc.). C'est une théorie matérialiste qui vise à expliciter, dans une perspective pluraliste, antifondationaliste et discontinuiste, comment advient dans l'histoire la multiplicité des régimes d'effectivité du sens, et, à ce titre, elle donne aux institutions un rôle de première importance dans la constitution d'une telle effectivité. Comme chez Hegel, c'est par la médiation des institutions particulières que le sens traverse la totalité du social. Cependant, ce serait se tromper sur la signification de cette théorie que de l'interpréter dans une perspective « idéaliste » : dire que les pratiques se déploient dans l'élément de la signification imaginaire social et qu'il y a irréductibilité de l'imaginaire aux pratiques individuelles, ce n'est pas dire qu'il leur est séparé et distinct. La thèse de Castoriadis sur la genèse de l'ordre social n'est pas que l'« imaginaire social-historique » est sa seule et unique origine, mais que celui-ci est un moment interne du déploiement de la pratique sociale : la pratique des individus et des collectifs se déploie nécessairement dans l'élément de l'universalité du sens (qui est cependant toujours un sens particulier, historiquement déterminé). L'imaginaire « émerge » des pratiques, qu'il retotalise en retour. C'est ce rapport *sui generis* d'émergence retotalisante que cherche à penser la théorie de l'institution imaginaire de la société et qui nécessite la création d'une conceptualité *sui generis*, qui n'est pas, à proprement parler, une conceptualité dialectique (nous y reviendrons). Expliciter cette condition de la pratique, ce n'est pas la rendre invisible ou dire qu'elle n'est pas à l'origine de l'ordre social ; c'est, au contraire, en révéler un de ses moments internes. En d'autres termes, pour Castoriadis, chaque totalité est une totalisation pratique, c'est-à-dire une unification provisoire, sinon précaire, résultant de la tension toujours irrésolue entre la pratique instituant et la réalité instituée qui en découle. Et cette unification provisoire est toujours une création pratique, c'est-à-dire une novation *ex nihilo* provenant de la pratique des individus et des

collectifs, et non le résultat d'un développement immanent de la raison dans l'histoire ou de tout autre principe métaphysique.

C'est pourquoi Castoriadis a insisté sur la nécessité, pour le sociologue et l'historien, de chercher à penser la spécificité des formes internes d'articulation institutionnelle des sociétés selon une perspective quasi nominaliste. Si, en effet, chaque formation sociale est une création social-historique *ex nihilo*, nous ne saurions forger des invariants conceptuels afin d'exprimer leur structuration interne (« l'économique », « le politique », « le juridique », etc.). Dans le chapitre IV de *L'Institution imaginaire de la société*, Castoriadis soutient clairement qu'il ne peut exister aucune théorie définitive ou exhaustive de l'articulation institutionnelle, car chaque totalité est une création irréductible. S'il existe des transcendants et invariants socio-historiques (le *legein*, le *teukhein*, la socialisation de la psyché, l'imaginaire social, etc.), une telle unité anthropologique ne détermine en rien la particularité historique des systèmes institutionnels et des formes de médiations pratiques :

Il n'y a pas d'articulation du social donnée une fois pour toutes, ni en surface, ni en profondeur, ni réellement, ni abstraitement ; cette articulation, aussi bien quant aux parties qu'elle pose que quant aux relations qu'elle établit entre ces parties comme entre parties et tout, est chaque fois création de la société considérée¹.

C'est donc en ce sens que l'institutionnalisme castoriadien est antidialectique et postmétaphysique : l'effectivité du sens par et dans les institutions a la créativité des pratiques pour seul principe.

La compréhension, moyennant la théorie de l'institution imaginaire de la société, de la multiplicité irréductible des régimes d'effectivité du sens est la base sur laquelle il est possible de comprendre la spécificité de la démocratie. Elle est la forme institutionnelle totale se définissant par la particularité historique du sens la constituant, celui de l'autonomie. Il s'agit de penser la spécificité du rapport entre multiplicité institutionnelle et sens universel de l'autonomie. Les institutions de la démocratie sont en effet celles qui instancient, médiatisent, reproduisent le sens réflexif distinctif du projet d'autonomie. En tant que totalité institutionnelle, la démocratie est bien plus qu'un simple système procédural de légitimation du pouvoir. Elle est effectivité pratique et universelle du sens de l'autonomie et de la réflexivité. La dimension postmétaphysique et antidialectique de cette compréhension institutionnaliste de l'autonomie tient à l'explication de son principe génésique : la créativité

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 270.

politique devenue réflexive, c'est-à-dire consciente et lucide d'elle-même. C'est cette exposition consciente du collectif à sa capacité instituante et créatrice qui fait dire à Castoriadis que la démocratie est le seul et unique régime rationnel. La démocratie est le régime de la raison, dans le sens d'une institution poïétique et universelle de la réflexivité.

Un enjeu interne de cette conception institutionnaliste et postmétaphysique de l'autonomie est le rôle qu'occupe la pratique philosophique dans la création d'une totalité démocratique. Dans la tradition philosophique, c'est au philosophe, ou à un sujet désigné par lui, que revient le rôle de « réaliser la raison », c'est-à-dire de faire advenir une totalité institutionnelle rationnelle (qui n'est pas nécessairement démocratique). Castoriadis renverse ce primat de la philosophie pour la rationalité de la politique, puisque c'est au contraire l'ouverture du champ politique à sa propre créativité qui rend possible la philosophie. Aussi la « réalisation de la raison », qui se présente pour Castoriadis comme avènement d'une totalité institutionnelle poïétique, n'est ni l'œuvre du philosophe, ni celle de quelconque sujet désigné ou révélé par lui. Le philosophe n'a pas à « réaliser la raison », car non seulement il ne peut dépendre de lui, en tant qu'individu, de conspirer à sa réalisation, mais sa propre activité réflexive plonge ses racines dans une effectivité démocratique trouvant dans la pratique du collectif sa fondation contingente. Cependant, si la réflexivité philosophique a pour condition l'institution autonome du collectif, cela ne signifie pas pour autant que le philosophe n'a aucun rôle critique à jouer, et qu'il ne puisse opposer les fruits de sa propre réflexivité à ceux découlant de la pratique démocratique. Cela signifie simplement que la philosophie est une dimension parmi d'autres de la pratique politique d'un collectif autonome, soit un collectif conscient de sa créativité institutionnelle, dimension dont la spécificité, lorsqu'elle est à la hauteur de ce qu'elle entend être, est de porter *dans la pensée* la créativité et la réflexivité de la pratique d'une collectivité autonome. C'est donc à scier la branche sur laquelle il est assis que le philosophe travaille, dès lors qu'il prétend, dans toute sa majesté, prescrire unilatéralement aux pratiques démocratiques les normes auxquelles elles devraient soumettre leur créativité institutionnelle.

Que reste-t-il de la dialectique dans tout cela ? Peu de choses, sinon une exigence, celle de penser ce que Hegel aurait appelé le « concret¹ », c'est-à-dire celle, pour la raison, de

¹ Nous remercions Ph. Caumières d'avoir, dans une correspondance privée, attiré notre attention sur cet enjeu important.

réarticuler la diversité et la multiplicité non seulement à l'intérieur de schèmes synthétiques et universalisant, mais aussi dans les relations de codétermination qu'elles entretiennent. Castoriadis reste bel et bien un penseur de la totalité, tant du point de vue philosophique que politique. Mais pour Castoriadis, une telle exigence rationnelle ne peut se payer au prix de l'occultation de la créativité immanente des pratiques institutionnelles des collectifs socio-historiques, ce qui revient à dire qu'il n'y a aucun schème philosophique universel par lequel il serait possible d'en restituer la concrétude – celle-ci étant toujours création particulière d'un collectif considéré, dont la spécificité des relations internes doit être mise à jour par l'observateur grâce à de nouvelles créations conceptuelles.

La question de l'éthicité apparaît comme un enjeu central de cette problématique théorico-pratique, puisqu'il s'agit de tenir en même temps le fait social-historique de la totalisation pratique du sens et la restitution théorique de ses spécificités irréductibles. Le problème pour Castoriadis est de chercher à penser l'éthicité dans son rapport à la création, elle-même comprise comme création pratique. Il ne s'agit pas de penser les rapports entre éthicité et création abstraitement, mais de penser l'éthicité comme création issue de l'activité d'une collectivité, ce qui passe nécessairement par une disqualification de la figure hégélienne de la dialectique, laquelle, en effet, ressaisit la créativité historique par la médiation de l'exposition philosophique du déploiement du *Geist*. Penser l'éthicité « sans la dialectique », c'est donc penser le procès d'universalisation et de totalisation du sens social-historique à même la pratique instituant d'un collectif considéré, ce qui ne signifie pas abandonner l'exigence, pour la raison, de penser le « concret ».

Plutôt qu'une conception dialectique de la totalité institutionnelle rationnelle, c'est sur une image *constructiviste* de l'éthicité que débouche Castoriadis¹. En un sens descriptif, tout d'abord, puisque toute totalité est comprise comme une construction artificielle moyennant des conditions anthropologiques universelles (que restitue le pluralisme ontopoïétique). Mais aussi en un sens normatif, plus profond, et qui touche la compréhension même de l'agir démocratique. La signification du projet démocratique, c'est l'avènement historique d'une forme de vie qui se donne le moyen de se *construire* en agissant sur les médiations institutionnelles qui la structurent. Il s'agissait bien plus pour Castoriadis de penser

¹ C'est une intuition avancée également par Richard Sobel, « Pour un constructivisme radical et intégral : Cornélius Castoriadis », *op. cit.*

l'effectivité du sens de l'autonomie, mais de montrer que cette effectivité est aussi capacité radicale de novation en un sens très particulier : retotalisation continue par action locale sur les institutions. Penser la totalité rationnelle en termes constructivistes plutôt qu'en termes dialectiques, c'est se donner les moyens de penser la pluralité interne et irréductible des médiations institutionnelles, par conséquent la multiplicité historique des formes de « concret », mais aussi, et surtout, resituer la pratique institutionnelle du collectif au cœur de la définition de l'éthicité.

Cette figure de l'institutionnalisme renvoie donc à celle du sujet politique. C'est ce que nous pouvons examiner.

2.3. Quel sujet politique ? Le *dèmos* castoriadien comme peuple instituant

Dans une perspective libérale, le « sujet politique » est celui à qui des droits sont attribués par l'État. Pour les philosophies de la *praxis*, le « sujet politique » est celui à qui il revient de « réaliser la raison » : il est le porteur d'un projet de transformation de la société. C'est en ce sens qu'il convient de comprendre le concept de *dèmos* chez Castoriadis.

Dans le contexte hexagonal de la recomposition postmarxiste des théories critiques, la résolution castoriadienne de la question de la subjectivité politique est inactuelle. Un des traits singuliers de ces nouvelles théories est, en effet, de faire fond sur le présupposé, plus ou moins explicité, selon lequel, pour reprendre le mot de Deleuze (lui-même repris de Paul Klee¹), « le peuple manque ». Prenant à contre-pied la représentation léninienne, sinon jacobine, idéalisée d'un peuple en arme, uni et conscient de ses intérêts, ces nouvelles théories critiques cherchent à penser l'agir transformateur indépendamment d'une telle référence historique. « Le peuple » devient alors soit une figure de la subjectivité politique porteuse de ses propres excès et de la domination (c'est le « peuple-Un » de Lefort²), soit est à construire artificiellement (l'héritage gramscien et les différentes variantes du « populisme de gauche³ »), soit se résout dans sa propre multiplicité (l'héritage foucaldo-deleuzien chez les penseurs de la « multitude », en

¹ Paul Klee, *Théorie de l'art moderne*, Paris, Gallimard, 2007.

² Claude Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme », in *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1994, p. 166-184. Claude Lefort, « La logique totalitaire », in *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1994, p. 87-110.

³ Ernesto Laclau, *La guerre des identités : grammaire de l'émancipation*, Paris, La Découverte : M.A.U.S.S., 2000. Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste : vers une politique démocratique radicale*, op. cit.

premier lieu Hardt et Negri¹). Aussi ces figures révolutionnaires de la subjectivité politique sont-elles minoritaires si nous les rapportons à leur contexte théorique plus global d'énonciation, largement dominé par les débats suscités par la mondialisation au sujet de la définition de la citoyenneté comme citoyenneté multiculturelle – notamment chez des auteurs comme Will Kymlicka² – qui, lui aussi, contribue à évacuer la figure du « peuple » comme unité agissante et constituante au profit d'une identification de la subjectivité politique à sa qualification juridique. À l'intérieur de ce contexte d'énonciation, la définition moderne du sujet politique comme *dèmos* par Castoriadis peut donc paraître bien plus qu'inactuelle : anachronique.

Dans les pages qui suivent, nous nous attacherons à expliciter le sens de son concept de *dèmos*, qui ouvre en fait la voie sur une définition inédite du peuple comme *peuple instituant*. Nous commencerons par expliciter les traits généraux de sa définition du *dèmos* (2.3.1.), pour ensuite la comparer, en suivant quelques pistes déjà tracées par Dardot et Laval, à celle du peuple constituant, figure caractéristique de la modernité politique contre laquelle se construit en partie celle de Castoriadis (2.3.2.). Cela nous permettra de la situer par rapport à des critiques qui lui ont été adressées selon lesquelles il ne parvient à penser ni le pluralisme ni le conflit politiques.

2.3.1. Le concept de *dèmos* : autoconstitution souveraine, égalité, unité

La définition castoriadienne de la subjectivité politique se fait en référence au *dèmos* athénien. À l'instar de ses études sur les institutions et pratiques athéniennes, il s'agit moins d'isoler des traits historiques qu'il conviendrait de recréer à l'identique aujourd'hui, mais d'identifier des conditions fondamentales de la subjectivité politique révolutionnaire. Par la médiation d'une réflexion sur la Grèce, il s'agissait d'isoler les conditions permettant à une collectivité concrète de déployer le projet d'autonomie, c'est-à-dire de s'engager dans une transformation réflexive de ses institutions. Nous pouvons isoler, à partir des différents développements de Castoriadis sur la subjectivité politique, trois de ces conditions : 1/ l'autoconstitution souveraine ; 2/ l'égalité dans la participation ; 3/ l'unité.

¹ Antonio Negri et Michael Hardt, *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, op. cit.

² Will Kymlicka, *La citoyenneté multiculturelle : une théorie libérale du droit des minorités*, trad. Patrick Savidan, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2001.

L'autoconstitution souveraine. – Comme le soulignent Antoine Chollet et Philippe Caumières¹, la subjectivité politique selon Castoriadis s'énonce tout d'abord comme « souveraineté de la collectivité² ». Le sujet politique est le peuple qui exerce le pouvoir : « On a donc un *dèmos* au sens large, et “démocratie” veut dire pouvoir du peuple, souveraineté de la collectivité³. » Toute la question est de savoir quel contenu donner à cette souveraineté, c'est-à-dire de définir l'étendue de ses prérogatives et les modalités d'exercice de la citoyenneté.

S'appuyant sur Thucydide plutôt que Bodin, Castoriadis écrit que la souveraineté des membres du *dèmos* fait qu'ils sont « *autonomoi, autoteleis, autodikoï*⁴ ». Le *dèmos* est *autonomos*, car il « se donne à lui-même ses lois⁵ ». La souveraineté du *dèmos* s'énonce donc en premier lieu dans son rapport au *nomos* : le *dèmos* est souverain en tant qu'il est *créateur de normes*. Si cette définition semble recouper la définition bodinienne de la souveraineté – la première « marque » de la souveraineté étant précisément celle de faire les lois⁶ –, Castoriadis donne néanmoins, à partir des résonnances offertes par le sens grec du terme « *nomos* », un sens extrajuridique à la souveraineté du *dèmos*. « Légiférer » ne consiste pas seulement à créer de normes juridiques garanties par un pouvoir policier et administratif – l'État –, mais, bien plus généralement, à prendre en charge la totalité de son activité. Les membres du *dèmos* sont, par la suite, *autoteleis* : ils « se jug[ent] [eux]-même [s'] ». Cela signifie que le peuple exerce les fonctions judiciaires. L'exercice du droit et le jugement des infractions à la loi n'est pas l'œuvre de spécialistes, mais bien du peuple à qui il revient, notamment à travers le tirage au

¹ Antoine Chollet, « « Peuple-Un » ou *dèmos* : les figures du peuple chez Lefort et Castoriadis », in *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort : l'expérience démocratique*, éd. Nicolas Poirier, Lormont, le Bord de l'eau, 2015, p. 33-44. Philippe Caumières, « Au-delà de la division sociale, le peuple instituant. Une lecture croisée de Lefort et Castoriadis », *Tumultes*, vol. 40, n. 1, 2013, p. 69-85.

² Cornelius Castoriadis, *La création humaine, III. Ce qui fait la Grèce, 2 : La Cité et les lois. Séminaires 1983-1984*, op. cit., p. 76.

³ *Ibidem*, p. 74.

⁴ *Ibidem*, p. 75.

⁵ *Ibidem*.

⁶ « *Première marque de la souveraineté*. Et par ainsi nous concluons que la première marque du prince souverain, c'est la puissance de donner loi à tous en général, et à chacun en particulier ; mais ce n'est pas assez, car il faut ajouter, sans le consentement de plus grand, ni de pareil, ni de moindre que soi : car si le prince est obligé de ne faire loi sans le consentement d'un plus grand que soi, il est vrai sujet, si d'un pareil, il aura compagnon ; si des sujets, soit du Sénat, ou du peuple, il n'est pas souverain. » Cf. Jean Bodin, *Les six livres de la République*, op. cit., p. 160.

⁷ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, III. Ce qui fait la Grèce, 2 : La Cité et les lois. Séminaires 1983-1984*, op. cit., p. 75.

sort, d'exercer cette prérogative souveraine. Enfin, le *dèmos* est *autodikos*, car il gouverne : c'est le peuple qui prend les décisions le concernant à l'intérieur du cadre normatif qu'il s'est donné. Castoriadis ne propose pas de développements significatifs au sujet d'autres fonctions régaliennes, par exemple la défense, mais on peut aisément imaginer qu'il aurait insisté sur l'identité entre l'appartenance citoyenne et les devoirs militaires – ce qu'il fait néanmoins dans le cadre de ses commentaires sur la réforme hoplitique, où il soutient que la transformation des techniques militaires, notamment la création de la phalange grecque, est un signe de la démocratisation de la société athénienne (contre la thèse inverse d'une origine militaire de la démocratie athénienne¹).

Comment s'exerce cette souveraineté ? Par quelles médiations institutionnelles, en d'autres termes, les citoyens exercent-ils leur pouvoir souverain ? À cette question, Castoriadis répond que le sujet politique ne peut déployer son activité que dans le cadre constitutionnel offert par la *démocratie directe* : « *L'ecclèsia*, assistée par la *boulè* (Conseil), légifère et gouverne. Cela est la *démocratie directe*². » Or, comme le sait pertinemment Castoriadis, la démocratie directe s'est vue objecter, tout au long de la modernité politique, des arguments portant sur sa « faisabilité ». Elle ne serait réalisable que dans un espace territorial limité et sur la base d'une définition restreinte de la citoyenneté, et c'est pourquoi l'exercice de la citoyenneté à Athènes aurait eu pour condition l'exclusion des femmes, des étrangers et des esclaves³. Inversement, la réalité territoriale et démographique des États modernes nécessiterait de passer par la représentation politique afin de garantir l'universalité dans l'exercice de la souveraineté démocratique.

La contre-objection de Castoriadis est de caractère historique. Il fait remarquer que l'esclavagisme et les restrictions de la définition de la citoyenneté chez les Grecs doivent tout d'abord être mis en perspective avec l'histoire récente des démocraties modernes. L'esclavage a été un des fondements de la démocratie représentative américaine, de même que le suffrage dans la plupart des pays du Nord a longtemps fait l'objet des restrictions censitaires. Aussi les femmes ne deviennent-elles citoyennes dans la plupart des pays du Nord qu'après la Seconde

¹ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, 1 : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983*, op. cit., p. 71-72 & 93. Cornelius Castoriadis, *La création humaine, III. Ce qui fait la Grèce, 2 : La Cité et les lois. Séminaires 1983-1984*, op. cit., p. 60-61.

² Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », op. cit., p. 360.

³ *Ibidem*, p. 359.

Guerre mondiale, et il faut attendre 1965 aux États-Unis pour que Lyndon Johnson signe le *Voting Right Acts* levant au niveau fédéral l'interdiction du droit de vote sur une base raciale. Aujourd'hui encore, l'exercice de la citoyenneté démocratique est majoritairement délimité par les appartenances nationales, associées souvent à des critères héréditaires, et non d'après de simples critères territoriaux (soit la naissance, voire le temps de séjour sur le territoire). De même, il est presque universellement admis que les enfants et les adolescents ne doivent avoir aucune part à l'exercice de la citoyenneté¹. Il est donc tout simplement faux de dire que la représentation garantit par elle-même l'universalisation de l'exercice de la citoyenneté. Au contraire, la raison pour laquelle la représentation jouit d'un privilège particulier au sein de la modernité politique n'est pas le souci d'universaliser la participation citoyenne, mais bien l'inverse, à savoir de permettre aux individus *de ne pas* participer, c'est-à-dire de se désengager des affaires politiques afin de vaquer à leurs occupations privées. Ainsi, l'argument en faveur de la représentation selon lequel elle est la seule médiation institutionnelle adaptée à la réalité territoriale des États-nations modernes, c'est-à-dire des entités territoriales excédant largement en taille et en volume démographique la Cité athénienne, a moins pour fondement la taille des territoires que les contraintes imposées par la réinstitution capitaliste des rapports sociaux, qui imposent précisément d'avoir du temps pour travailler et créer de la valeur. Et, comme le rappelle Castoriadis, c'est exactement en ces termes que Benjamin Constant, et avant lui Ferguson, justifiaient la représentation : la « liberté des Modernes » est celle qui permet de dégager le temps nécessaire à la conduite des affaires privées². De ce point de vue, il est tout simplement faux de dire que la modernité va de pair avec l'universalité de la citoyenneté et qu'il y aurait par conséquent, du point de vue de la question de la citoyenneté et de son exercice, une supériorité de principe dans la forme moderne, soit représentative, de la démocratie. Délimitation de la citoyenneté et modalité de son exercice sont deux choses distinctes : la représentation, en tant que modalité de l'exercice de la citoyenneté, ne garantit pas, dans son principe, l'universalisation de la citoyenneté.

La question principale n'est donc pas de savoir s'il faut ou non avoir des représentants, mais celle de savoir *qui* peut être désigné comme citoyen, c'est-à-dire comme un individu à

¹ Francis Dupuis-Déri, « Faire voter les enfants? », [En ligne : <https://ricochet.media/fr/2142>]. Consulté le 10 avril 2018.

² Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme : débat avec le MAUSS*, op. cit., p. 101 - 102.

qui est attribué le droit de participer à la formation de la loi. À cette question, il n'existe cependant aucune réponse définitive : est citoyen celui à qui ce statut est attribué par le *dèmos*. « Le véritable choix politique est alors la détermination de ce “nous”, qui peut aller du “moi” de l'autocrate à la collectivité la plus large possible susceptible de participer au pouvoir politique¹. » C'est pourquoi Castoriadis écrit qu'il y a « autoposition du corps des citoyens² », dans le double sens d'une détermination par le collectif du statut de citoyen et d'une absence de norme extrasociale qui permettrait de le fonder. Aussi une des spécificités d'une société autonome est-elle précisément de pouvoir poser ce problème. La délimitation de la citoyenneté, c'est-à-dire la définition des critères faisant qu'un individu accède à l'égale participation dans la formation du *nomos*.

L'égalité dans la participation. – Le *dèmos* se définit aussi en fonction de son égalité. Cette égalité en est une de participation. Chaque membre du *dèmos*, chaque personne à qui est attribué le statut de citoyen, possède un droit égal à la formation de la loi et aux différentes fonctions régaliennes de la souveraineté. C'est l'*isonomie*, au double sens d'égalité de participation dans la création de la loi et d'égalité dans l'application de la loi :

L'égalité des citoyens est naturellement une égalité au regard de la loi (*isonomia*), mais essentiellement elle est bien plus que cela. Elle ne se résume pas à l'octroi de « droits » égaux passifs – mais est faite de la *participation* générale active aux affaires publiques³.

Cette égalité est *politique* : « égalité signifie l'égale possibilité effective de participation de tous ». Elle est une « égalité de participation au *pouvoir*⁴ », compris à la fois comme infra-pouvoir (pouvoir de l'instituant dans sa totalité) et comme pouvoir explicite (pouvoir des institutions manifestes de contrainte et de régulation).

Cependant, cette égalité politique ne deviendrait que formelle et vide si elle n'était pas plus fondamentalement associée à une égalité *sociale*. Dans un dialogue à distance avec Arendt, Castoriadis fait remarquer que la création d'une sphère d'activité proprement politique ne peut pas faire l'économie d'une prise en charge consciente de ses conditions sociales de possibilité :

¹ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, III. Ce qui fait la Grèce, 2 : La Cité et les lois. Séminaires 1983-1984, op. cit.*, p. 200.

² *Ibidem*, p. 199.

³ Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 359.

⁴ Cornelius Castoriadis, « Quelle démocratie ? », *op. cit.*, p. 185.

Il est vain de vouloir une société démocratique si la possibilité d'égal participation au pouvoir politique n'est pas traitée par la collectivité comme une tâche dont la réalisation la concerne. Et cela nous fait passer de l'égalité des droits à l'égalité des conditions d'*exercice effectif*, et même d'*assumption* de ces droits. Ce qui, à son tour, nous renvoie directement au problème de l'institution totale de la société¹.

C'est la raison pour laquelle une politique démocratique ne peut qu'être révolutionnaire, c'est-à-dire comme prise en charge de la totalité du social afin de poser les conditions nécessaires à l'égal participation des citoyens au pouvoir. Aussi une telle politique ne s'étend-elle pas seulement à des questions de juste répartition des richesses créées par la collectivité, mais aussi à des questions telles que l'organisation territoriale (l'exemple privilégié par Castoriadis étant celui de la réforme clisthénienne²) ou bien celle de la famille³. Si Castoriadis est d'accord avec Arendt pour dire qu'il y a une spécificité de la politique et qu'elle n'est ni identifiable au social ni réductible à la prise en charge de la sphère pragmatico-technique, il reste qu'il existe des conditions pré-politiques à l'effectuation de la politique, et qu'elle ne peut se maintenir comme participation égale sans s'assurer de ses conditions de réalisation⁴. Plus encore, la garantie d'une politique qui ne soit pas réductible à la défense d'intérêts privés ne peut passer que par une égalisation des conditions, sans quoi l'espace public deviendrait immanquablement un espace pour la revendication de besoins insatisfaits⁵. La place de la question de l'égalité dans la définition du *dèmos* par Castoriadis est une des raisons pour laquelle il rejette la « fausse antinomie » spécifiquement moderne – accentuée et mise en valeur par l'antitotalitarisme libéral – entre égalité et liberté⁶. Selon celle-ci, il y aurait contradiction insoluble entre la liberté et l'égalité, l'accroissement de l'un ne pouvant déboucher que sur la diminution de l'autre (le destin des républiques soviétiques qui, voulant instituer l'égalité, ont perdu la liberté en serait une preuve). Non seulement cet argument repose sur une fallace historique (il n'y a jamais eu d'égalité sociale en Républiques Soviétiques, mais l'institution de l'inégalité politique et

¹ Cornelius Castoriadis, « Nature et valeur de l'égalité », *op. cit.*, p. 400.

² Cornelius Castoriadis, *La création humaine, III. Ce qui fait la Grèce, 2 : La Cité et les lois. Séminaires 1983-1984*, *op. cit.*, p. 103-104.

³ *Ibidem*, p. 177-180.

⁴ *Ibidem*, p. 106-107 & 170-171. Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 366-367.

⁵ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, III. Ce qui fait la Grèce, 2 : La Cité et les lois. Séminaires 1983-1984*, *op. cit.*, p. 106-107.

⁶ Sur cette question : Christophe Premat, « L'autonomie comme mise en équation de la liberté et de l'égalité », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 190, n. 4, 2006, p. 737-750.

sociale à l'intérieur d'une nouvelle structuration bureaucratique des rapports sociaux), mais aussi sur une conception restreinte de la liberté comme défense par rapport à un pouvoir jugé intrinsèquement mauvais.

Il faut affirmer fortement, contre les lieux communs d'une certaine tradition libérale, qu'il y a non pas antinomie mais implication réciproque entre les exigences de la liberté et de l'égalité. Ces lieux communs, qui continuent à être courants, n'acquièrent un semblant de substance qu'à partir d'une conception dégradée de la liberté, comme liberté restreinte, défensive, passive. Pour cette conception, il s'agit simplement de « défendre » l'individu contre le pouvoir : ce qui présuppose qu'on a déjà accepté l'aliénation ou l'hétéronomie politique, qu'on s'est résigné devant l'existence d'une sphère étatique *séparée*, de la collectivité, finalement qu'on a adhéré à une vue du pouvoir (et même de la société) comme « mal nécessaire¹ ».

Enfin, cette forme spécifiquement politique de l'égalité doit être distinguée d'autres formes historiques de l'égalité, notamment celle *religieuse*. Castoriadis fait en effet remarquer que la « pensée héritée » dispose de schèmes sociaux de l'égalité, en particulier la tradition chrétienne : pour le Chrétien, chaque homme est égal devant Dieu – c'est-à-dire misérable². Ce trait religieux a pu faire dire à des auteurs comme Marcel Gauchet que la conception chrétienne de l'égalité a été une médiation historique importante dans l'essor de la conception moderne de la liberté. L'égalité de la communauté des croyants devant Dieu prépare l'égalité des sujets devant le souverain, qui prépare elle-même l'égalité des citoyens démocratiques³. Or, s'il est vrai que la conception chrétienne de l'égalité des croyants devant Dieu a pu être mobilisée à l'intérieur d'importants mouvements sociaux à partir de la Renaissance⁴, ou jusque dans les propositions antiabsolutistes des monarchomaques⁵ (qui préparent elles-mêmes la démocratisation des théories du contrat, notamment chez Rousseau), de telles contestations doivent moins être attribuées à la conception chrétienne de l'égalité comme telle qu'au renouveau de la signification de l'autonomie à cette époque. De fait, remarque Castoriadis, l'égalité des croyants devant Dieu s'est, historiquement, davantage articulée à la soumission au pouvoir temporel, à l'acceptation de l'inégalité politique et sociale, et non à la revendication

¹ Cornelius Castoriadis, « Nature et valeur de l'égalité », *op. cit.*, p. 399.

² *Ibidem*, p. 388-389.

³ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, *op. cit.*

⁴ Voir, par exemple : Ernst Bloch, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2012.

⁵ Par exemple chez François Hotman, *La Gaule française*, Paris, Fayard, 1991. Pour une contextualisation plus générale de la critique de l'absolutisme naissant par les monarchomaques : Julian H. Franklin, *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, *op. cit.*

de son abolition : puisque mon Royaume n'est pas de ce monde et que tout pouvoir vient de Dieu, il faut rendre à César ce qui est à César¹. De ce point de vue, il convient de voir la mobilisation politique du schème chrétien de l'égalité non pas comme l'effet d'une possibilité offerte par ce dernier, mais comme une reprise d'anciennes significations imaginaires à l'intérieur de celle de l'autonomie, qui est une création historique indéductible du schème chrétien comme tel – même s'il en est une condition historique².

L'idée d'une égalité sociale et politique substantive des individus n'est, et ne peut être, ni une thèse scientifique ni une thèse philosophique. C'est une *signification imaginaire sociale*, et plus précisément une idée et un vouloir politique, une idée qui concerne l'institution de la société comme communauté politique. Elle est elle-même création historique et une création, si l'on peut dire, extrêmement improbable. Les Européens contemporains [...] ne se rendent pas compte de l'énorme improbabilité historique de leur existence³.

L'égalité, en tant que composante inéliminable du projet d'autonomie et composante du sujet politique, est une création qu'il convient d'apprécier dans sa contingence et sa spécificité historique

L'unité du dèmos. – Cette troisième condition de la subjectivité politique castoriadienne est sans doute celle qui suscite la plupart des objections lui étant adressées, en particulier qu'elle ne permettrait pas d'inclure le fait du pluralisme, ou encore qu'elle serait une pensée du consensus politique. Castoriadis aborde la question de l'unité selon trois perspectives : quels sont les facteurs de constitution de l'unité politique ? Qu'est-ce qui permet de la maintenir dans le temps ? Quelle est la nécessité de l'unité du sujet pour l'institution du projet d'autonomie ? La thèse castoriadienne, comme nous allons le voir, est résolument *institutionnaliste*.

Dans un premier temps, Castoriadis s'interroge sur les facteurs de constitution de l'unité politique. Il fait tout d'abord remarquer que l'unité du *dèmos* n'est pas immédiatement politique, mais plutôt pré-politique. La constitution d'une subjectivité politique comme *politique*, c'est-à-dire comme réflexive et instituant, est reconstitution d'une unité *déjà* donnée dans les pratiques sociales : « au moment où un mouvement d'auto-institution ou de ré-institution commence, la communauté qui s'auto-institue se reçoit en quelque sorte elle-

¹ *Luc*, XX, 25 ; *Marc*, XII, 13-17 ; *Matthieu*, XXII, 21.

² Cornelius Castoriadis, « Nature et valeur de l'égalité », *op. cit.*, p. 388-389.

³ *Ibidem*, p. 396.

même de son propre passé ; avec tout ce que ce passé charrie, avec tout ce qu'il comporte¹ ». La synthèse proprement politique des rapports sociaux se fait dans l'élément d'une synthèse non encore réflexive ; elle est reprise de cette synthèse pré-politique. Aussi l'essor du projet d'autonomie est-il *remédiation* du social d'après un nouveau principe de synthèse et de totalisation dont la spécificité est la réflexivité institutionnelle. Et c'est dans cette nouvelle forme de synthèse sociale qu'advient la subjectivité politique comme *dèmos*, c'est-à-dire comme subjectivité collective réfléchissante. Elle en est le principe en même temps que la conséquence, et c'est précisément dans cette circularité sans fondation que s'énoncent et se reconnaissent la création du projet d'autonomie et « l'autoposition du corps des citoyens ». Ainsi l'unité du *dèmos* comme subjectivité politique transformatrice est-elle doublement conditionnée : d'un côté, elle trouve son origine dans ce qu'elle n'est pas, à savoir les conditions pré-politiques synthétisées d'après un principe hétérogène à celui d'autonomie comme tel ; de l'autre côté, elle trouve en elle-même sa propre unité en référence au projet d'autonomie, à la fois principe de synthèse de la subjectivité politique et position axiologique et pratique à partir de laquelle la société se remédiate dans sa totalité. Prenant pour exemple la réforme clisthénienne (-508/507), Castoriadis montre comment l'essor du projet d'autonomie au seuil de la période classique de l'antiquité grecque se présente simultanément comme reprise politique d'une matérialité pré-politique et constitution unitaire de la subjectivité politique. La réforme clisthénienne, en réorganisant l'organisation tribale de la société athénienne selon des critères géographiques et non plus seulement héréditaires (la division tribale quadripartite est substituée par une division en dix tribus, elles-mêmes divisées en trois trittyes, chacune d'entre elles étant composée d'un dème de la ville et de deux de ses environs), réarticule les données pré-politiques d'après le principe démocratique d'isonomie, faisant ainsi advenir le sujet politique comme tel *moyennant un nouveau dispositif institutionnel*.

Bref, l'élément pré-politique passe à l'arrière-plan mais n'est pas détruit. La communauté politique est une unité qui s'articule, elle ne peut que *s'articuler* : nous ne nous trouvons pas devant une masse où chacun est en rapport direct avec le pouvoir – mais les éléments anciens, sans être supprimés, s'effacent dans la nouvelle unité. Pour avoir une vraie démocratie, il faut que l'accès à chaque magistrature soit égal pour chaque partie de la population, mais ces parties ne sont plus « naturelles », elles ont été justement définies en

¹ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, III. Ce qui fait la Grèce, 2 : La Cité et les lois. Séminaires 1983-1984, op. cit.*, p. 102.

vue du fonctionnement politique. [...] Dans le cas de la réforme de Clisthène, il y a création d'un espace politique articulé qui s'étaye sur des traits pré-politiques sans se laisser déterminer par eux, sans s'y asservir¹.

La formation unitaire de la subjectivité politique est donc un *construit institutionnel*, c'est-à-dire que c'est à travers la création de nouvelles médiations institutionnelles qu'elle est rendue possible. L'unité politique n'est donc pas obtenue sur une base nationale, idéologique, religieuse, même si ces facteurs peuvent rentrer dans la collection des déterminations pré-politiques. Cependant, en dernière instance, l'unification du *dèmos* est à rapporter à son propre réseau institutionnel, et donc à sa pratique politique.

Dans un second temps, Castoriadis s'interroge sur ce qui permet à la subjectivité politique de se maintenir dans le temps comme unité. Castoriadis propose là aussi une lecture institutionnaliste de l'unité politique. En effet, dans sa lecture des institutions de l'Athènes démocratique, il fait observer que l'unité du *dèmos* s'appuie sur de multiples créations et dispositions institutionnelles. Il distingue deux types d'institutions : les répressives et les préventives. Dans le premier cas, Castoriadis prend l'exemple de l'ostracisme, dont une des interprétations possibles est d'avoir eu pour but de protéger l'unité du *dèmos* par exclusion d'un des citoyens cristallisant un antagonisme politique². « L'unité du corps politique doit être préservée même contre les formes extrêmes du conflit *politique* : telle est, à mon sens, la signification de la loi athénienne sur l'ostracisme³. » Pour le second type, Castoriadis prend pour exemple une pratique étonnante, mentionnée par Aristote dans *Les Politiques*⁴, qui consistait, dans le cas d'un conflit frontalier, à exclure du vote et des délibérations les personnes directement concernées par le conflit, puisqu'« ils risquent de penser à leurs récoltes brûlées et à leurs oliviers coupés plutôt qu'à l'intérêt général de la cité⁵ ». Au-delà de ces créations institutionnelles, Castoriadis souligne cependant que l'unité du *dèmos* se donne aussi dans une concrétude éthique. Dans son commentaire de *L'Oraison funèbre* de Périclès restituée par Thucydide⁶, Castoriadis montre notamment, en s'appuyant sur certaines possibilités

¹ *Ibidem*, p. 104.

² *Ibidem*, p. 105.

³ Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 367.

⁴ Aristote, *Les Politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993, p. 482 [1330a20].

⁵ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, III. Ce qui fait la Grèce, 2 : La Cité et les lois. Séminaires 1983-1984*, *op. cit.*, p. 105.

⁶ Dans *La Guerre du Péloponnèse*, II, 35-46.

offertes par la langue grecque, que l'unité du *dèmos* se donne – du moins si l'on accepte de voir dans *L'Oraison* davantage qu'un exercice rhétorique rendu nécessaire par son contexte militaire et visant le maintien du consensus dans un contexte de crise politique¹ – comme activité informée axiologiquement. Le *dèmos* grec se représente son unité et se fait comme unité dans et par les finalités immanentes à sa pratique. Pour Périclès, le *dèmos* est « dans et par l'amour de la beauté et de la sagesse et l'activité que suscite cet amour ; [il vit] par, avec, et à travers elles – mais en fuyant les extravagances et la mollesse² ». Aussi l'unité du *dèmos* n'est-elle pas uniquement construite par et dans les institutions objectives, mais est aussi une unité subjective, dans le sens où elle relayée par les individus en tant qu'ils partagent une communauté de valeurs et une conception commune de la vie bonne. Il reste, toutefois, que la condition nécessaire d'une telle éthicité est l'existence du réseau institutionnel par lequel elle peut s'effectuer.

Castoriadis considère que l'unité du sujet politique est nécessaire au déploiement historique du projet d'autonomie. Selon lui, la subjectivité politique *doit* être unitaire. Il peut certes exister différentes formes de subjectivités politiques oppositionnelles, chacune d'entre elles pouvant contribuer positivement à l'essor de l'autonomie dans un contexte historique d'hétéronomie, mais l'institution durable d'une *société autonome* dans le temps a pour condition l'unité de son sujet politique. C'est précisément à ce niveau qu'il s'agit de situer la conceptualisation castoriadienne de la subjectivité politique : celui de l'institution d'une société autonome, et non seulement l'explicitation des modalités d'une rationalité pratique contestatrice. En d'autres termes, l'enjeu visé est celui de l'institution d'une société réflexive, et non pas seulement l'écart à la norme. C'est pourquoi la question de l'unité politique intervient systématiquement dans l'analyse qu'il propose de la dégénérescence des périodes révolutionnaires. Qu'il s'agisse de son analyse des Révolutions russe ou française, Castoriadis souligne systématiquement que leur dégradation en bureaucratie ou en Terreur coïncide avec le retrait du peuple comme unité historique agissante : « s'il y a dégénérescence d'une révolution, c'est parce que cette unité politique de la société à travers une activité auto-

¹ Pour la discussion de cette thèse de Nicole Loraux : Cornelius Castoriadis, *La création humaine, IV. Ce qui fait la Grèce, 3 : Thucydide, la force et le droit. Séminaires 1984-1985, op. cit.*, p. 225-227.

² Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*, p. 381.

instituante ne se maintient pas¹ », d'où la nécessité, comme le cas de l'Athènes démocratique le présente, d'assurer cette unité par des institutions effectives une fois advenue. Bref, la politique entendue comme « activité collective explicite qui vise l'institution globale de la société comme telle² » a pour condition nécessaire l'unité du sujet politique, qui, elle-même, se structure grâce à des institutions.

Comme l'ont bien souligné Antoine Chollet et Philippe Caumières³, une des lignes de partage entre Lefort et Castoriadis se situe au niveau de cette articulation entre unité de la subjectivité politique et pratique transformatrice autonome. Contrairement à Castoriadis, Lefort estime en effet qu'une des premières conditions de la démocratisation de la société est l'abandon du « fantasme de l'unité », plus particulièrement celui de l'identité présumée entre unification de la subjectivité politique et transformation de la totalité⁴. L'émancipation de la pratique transformatrice passe au contraire pour Lefort par une désappropriation du lieu symbolique de pouvoir, ce qui permet en retour la multiplication des autodéterminations pragmatiques et des subjectivités politiques. L'ouverture ainsi produite de la société à sa propre conflictualité ne se résorbe pas pour autant dans une tentative ultérieure de reprise critique de la totalité par une subjectivité advenue au sein de la vie démocratique – une telle possibilité est néanmoins identifiée par Lefort à une tendance immanente de la pratique démocratique à sa propre forclusion sous la forme de la réappropriation et de la resaturation du lieu de pouvoir (le totalitarisme⁵). Pour Lefort, en d'autres termes, la totalisation démocratique de la société se présente comme multiplication des subjectivités politiques, chacune d'entre elles trouvant sa condition de formation dans un pouvoir en définitive inappropriable. Or, pour Castoriadis, une telle conception de la politique, si elle a le mérite d'encourager la conflictualité intrinsèque à la politique, ne fait rien d'autre que justifier la pratique libérale de la politique : la revendication d'intérêts privés dans l'espace public. Il s'agit pour Castoriadis d'une double erreur : d'une

¹ Cornelius Castoriadis, *La création humaine, III. Ce qui fait la Grèce, 2 : La Cité et les lois. Séminaires 1983-1984*, *op. cit.*, p. 174.

² *Ibidem*, p. 175.

³ Philippe Caumières, « Au-delà de la division sociale, le peuple instituant. Une lecture croisée de Lefort et Castoriadis », *op. cit.* Antoine Chollet, « «Peuple-Un» ou démos : les figures du peuple chez Lefort et Castoriadis », *op. cit.*

⁴ Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique », *op. cit.* Voir en particulier les dernières pages de l'article sur l'autogestion, qui peuvent être lues comme une critique de Castoriadis.

⁵ Pour les rapports entre démocratie et totalitarisme chez Lefort, voir en particulier : Claude Lefort, « L'image du corps et le totalitarisme », *op. cit.*

part, la politique n'est pas identifiable *stricto sensu* à la revendication d'intérêts privés, même s'il peut s'agir d'un de ses moments ; d'autre part, la retotalisation de la société d'après l'exigence démocratique est un procès actif qui ne peut se maintenir dans le temps qu'à condition qu'elle soit visée explicitement comme telle ; ce qui ne peut pas être garanti par une multiplicité de subjectivités pratiques dont l'horizon est limité à leurs intérêts particuliers¹.

La place que donne Castoriadis à la question de l'unité dans sa définition de la subjectivité politique le situe donc en porte à faux par rapport à ses conceptions contemporaines, mais surtout par rapport aux *pratiques* politiques contemporaines (dont la pensée lefortienne est une formidable théorisation), qui se caractérisent notamment par la juridicisation de la politique² et l'identification de la politique à la revendication de droits subjectifs³. L'insistance de Castoriadis au sujet de l'unité du sujet politique peut ainsi laisser penser qu'il laisse peu de place, contrairement à un Lefort, au conflit politique. De même, il est difficile de voir comment il peut laisser une place au pluralisme politique. Selon nous, le malentendu se situe au niveau de la manière dont il convient de concevoir « l'unité » politique. Un bon moyen afin de mieux comprendre le sens de « l'unité » castoriadienne, et par conséquent son concept de subjectivité politique, est de proposer, à la suite de Dardot et Laval, une distinction entre peuple constituant et peuple instituant.

2.3.2. Peuple constituant et peuple instituant

Dans une polémique contre Antonio Negri et Michael Hardt⁴ – que l'on ne commentera pas pour elle-même ici –, Pierre Dardot et Christian Laval proposent une distinction entre pouvoir instituant et pouvoir constituant, à partir de laquelle nous pouvons concevoir deux formes distinctes de subjectivité démocratique et de pratique politique. Grâce aux ressources offertes par la pensée castoriadienne, Pierre Dardot et Christian Laval proposent de faire de la notion de « pouvoir instituant » une notion susceptible de décrire le statut et l'activité du sujet démocratique en dehors des coordonnées du constitutionnalisme moderne – sans néanmoins abandonner les principes d'autonomie et de souveraineté populaire. Peu explorée comme telle

¹ Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme : débat avec le MAUSS*, *op. cit.*, p. 85-136.

² J. Commaille, L. Dumoulin, C. Robert (éd.), *La juridicisation du politique*, Paris, LGDJ, 2010.

³ Catherine Colliot-Thélène, « Pour une politique des droits subjectifs : la lutte pour les droits comme lutte politique », *op. cit.*

⁴ Pierre Dardot et Christian Laval, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, *op. cit.*, p. 415-421.

dans la suite de leur développement (puisqu'il s'agit moins pour eux, dans ce contexte, d'élaborer une théorie de la subjectivité démocratique qu'un concept d'activité permettant l'institution juridique des communs), nous nous proposons ici de donner des contours plus fermes à cette distinction. L'enjeu de cette discussion est de distinguer la figure castoriadienne du sujet politique démocratique de son instanciation moderne (le peuple constituant, identifié à la « Nation »), mais aussi de désamorcer certaines critiques qui lui ont été faites. Il s'agit, au-delà, de proposer un cadre conceptuel susceptible de donner une compréhension adéquate de la subjectivité politique démocratique et révolutionnaire, qui ne soit ni celle de la subjectivité juridique, ni celle moderne du peuple constituant, ni celle postmoderne de la multitude.

Le pouvoir constituant. À partir de Sieyès. – Comme le soulignent Dardot et Laval, la notion de pouvoir constituant, si elle traverse l'histoire de la philosophie politique moderne, notamment dans la tradition contractualiste, trouve chez l'abbé Sieyès sa forme la plus explicite – puis dans la doctrine constitutionnaliste schmittienne une forme radicale insistant sur son volontarisme et son décisionnisme¹. Pour Dardot et Laval, « le pouvoir constituant est la source dont procède la constitution et, comme tel, ne peut découler d'une quelconque constitution ni même s'engager par avance à ne pas modifier la constitution qu'il a pour tâche d'édicter² ». Aussi le pouvoir constituant trouve-t-il son origine dans la « volonté absolue » de son sujet politique, qui est pour Sieyès la « Nation », dont la réalité sociologique est très concrètement identifiée au Tiers-État, et ce, par exclusion des ordres nobiliaire et ecclésiastique³. Chez Sieyès, la distinction entre pouvoir constituant et pouvoir constitué recoupe aussi celle entre droit naturel et droit positif : la « nation se forme par le droit naturel » et « le gouvernement au contraire [...] appartient au droit positif⁴ ». Fondateur de l'ordre politique nouveau, le pouvoir constituant est le principe immanent de limitation du pouvoir positif : le pouvoir constitué renvoie au pouvoir constituant comme son principe de formation et de légitimation. C'est pourquoi, en retour, les institutions qui dérivent du pouvoir constituant sont, comme l'indique Erwan Sommerer, « privées du pouvoir constituant⁵ ». La société

¹ *Ibidem*, p. 415-416.

² *Ibidem*.

³ Jacques Guilhaumou, « Nation, individu et société chez Sieyès », *Genèses*, vol. 26, 1997, p. 4-24, [p. 5].

⁴ Emmanuel Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 68.

⁵ Erwan Sommerer, *Sieyès. Le révolutionnaire et le conservateur*, Paris, Michalon Éditions, 2011, p. 81.

politique est chez Sieyès intrinsèquement divisée, sinon articulée logiquement, d'après un souci de limitation et d'équilibre de ses puissances internes : d'un côté, la volonté constituante de la Nation, qui se donne ses institutions en trouvant dans le droit naturel son principe de formation et d'autolimitation ; de l'autre côté, l'ordre positif qu'elle constitue et qui se maintient comme ordre légitime dans sa référence à la volonté l'ayant rendu possible. Comme le souligne Erwan Sommerer contre sa critique positiviste par Carré de Malberg, la pensée constitutionnaliste de l'abbé Sieyès appartient de plein droit à la tradition jusnaturaliste, puisque la positivité juridique y est toujours renvoyée à une extériorité normative (qui demeure néanmoins immanente au social) : la volonté de la Nation instruite par le droit naturel¹.

Dans le chapitre V de *Qu'est-ce que le Tiers-État ?*, Sieyès décrit les médiations qui, d'un côté, rendent possible la création de la volonté générale nationale comme telle et celles, d'un autre côté, qui existent entre le pouvoir constituant et le pouvoir constitué. Pour Sieyès, si le pouvoir constituant est l'attribut de la Nation, celle-ci, en tant que réalité pré-politique, se forme tout d'abord par l'agrégation « d'individus isolés qui veulent se réunir² ». La Nation est une association volontaire, selon le modèle contractualiste hérité du jusnaturalisme classique et moderne. Cette association de « volontés individuelles³ » est « l'origine de tout pouvoir ». La formation ultérieure d'une « volonté commune » sur laquelle repose le pouvoir constituant de la Nation, est aussi une *création des individus particuliers*, qui consentent à réunir leurs volontés sous l'unité d'une volonté générale afin de « donner consistance à leur union⁴ ». Celle-ci est à son tour, pour des raisons pratiques avancées par Sieyès et qui tiennent au nombre des citoyens et à l'étendue du territoire, exercée par des représentants dans les limites imposées préalablement par les représentés : la volonté qu'expriment les représentants « n'est pas pleine et illimitée [...] ; ce n'est qu'une portion de la grande volonté commune nationale », ce qui signifie aussi que « la volonté commune n'est là qu'en commission⁵ ». C'est donc cette collection d'individus unifiés en Nation et pourvue d'une volonté générale qui se dote de sa constitution, qui est l'ensemble de dispositions juridiques positives grâce auxquelles elle peut s'effectuer concrètement : « Il est impossible de créer un corps pour une fin, sans lui donner

¹ *Ibidem*, p. 84-85.

² Emmanuel Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État ?*, *op. cit.*, p. 65.

³ *Ibidem*. Souligné dans le texte.

⁴ *Ibidem*, p. 65-66.

⁵ *Ibidem*, p. 66.

une organisation, des formes et des lois propres à lui faire remplir les fonctions auxquelles on a voulu le destiner. C'est ce qu'on appelle la *constitution* de ce corps¹. » Ainsi le « pouvoir constituant » de la Nation crée un « pouvoir constitué » qu'il est cependant libre de modifier ultérieurement d'après sa seule volonté, car « la Nation existe avant tout, elle est l'origine de tout » et parce que « sa volonté est toujours légale, elle est la Loi elle-même² ».

Si Sieyès ne précise pas dans ces pages les assises philosophiques sur lesquelles repose sa compréhension du sujet politique et de son action, il est difficile de ne pas y voir une correspondance politique avec l'idéalisme moderne, plus précisément avec le schème transcendantal traversant la philosophie moderne malgré ses critiques empiristes et sensualistes. Ce que réalise la Nation, c'est la constitution apriorique de l'effectivité politico-juridique ; la Nation est à fois subjectivité constituante de la phénoménalité politico-juridique et son principe immanent de limitation³. C'est la raison pour laquelle la théorie constitutionnelle sieyèsienne, au même titre que les différentes variantes du contractualisme, ne doit pas être comprise comme une théorie historique, mais comme une explicitation logique de l'ordre politique légitime. Il ne s'agit pas pour Sieyès de restituer la genèse historique des ordres politiques légitimes, mais d'expliciter les conditions transcendantales d'un ordre légitime, qui se donne dès lors comme ordre constitutionnel référé à une subjectivité politique constituante. Bien plus qu'une analogie, il existe une parenté structurelle entre l'idéalisme transcendantal et la compréhension constitutionnelle de la formation de l'ordre politique et de sa légitimité, puisqu'il s'agit dans les deux cas de rapporter la positivité à ses conditions subjectives de possibilité et d'énoncer sur cette base les limites à l'intérieur desquelles elle peut mouvoir son activité. Aussi est-il possible d'hasarder cette hypothèse matérialiste : la

¹ *Ibidem*, p. 67.

² *Ibidem*.

³ Sieyès écrit dans ses *Cahiers de métaphysique* (1773-1776) : « Mais pour ne point s'égarer dans cette recherche importante, connaître d'avance les lois de l'observation, et pour cela suivre attentivement l'observateur, ses progrès, et les bonnes méthodes. C'est le plus grand parti qu'on puisse tirer de l'homme isolé. Mais on verra ensuite que la société renforce et multiplie tous ses moyens, et il s'agira alors de développer le véritable ordre social. Ce n'est pas ici le lieu de traiter ce sujet. » Cité dans Jacques Guilhaumou, « Nation, individu et société chez Sieyès », *op. cit.*, p. 9. La thèse interprétative de J. Guilhaumou est qu'une des influences philosophiques principales de Sieyès était Leibniz, notamment en raison de la place que ce dernier avait pour des sensualistes français comme Condillac. C'est pourquoi l'empirisme apparemment explicite de Sieyès se dédouble sous la forme de positions clairement idéalistes, comme nous le voyons dans la citation précédente, où il pose la connaissance du sujet comme prioritaire dans l'ordre philosophique.

philosophie transcendantale a pour condition historique l'expérience politique constitutionnaliste.

Le peuple instituant chez Castoriadis. – La différence entre la figure moderne du « peuple constituant » et celle castoriadienne du « peuple instituant » se fonde sur une double critique : 1/ une critique de la figure de la volonté générale comme figure de l'unité politique ; 2/ une critique des rapports entre le moment « constituant » et ce qu'il constitue à partir d'une conception institutionnaliste du temps démocratique. Cette double critique conduit à une compréhension singulière du principe de souveraineté populaire, qu'il partage certes avec le constitutionalisme démocratique, mais qui s'en distingue à bien des égards.

La critique par Castoriadis de la conception moderne du peuple comme unité nationale dotée d'une volonté générale est acquise lors d'une lecture critique du *Contrat social* de Rousseau, en particulier de sa problématisation de l'isonomie démocratique. Le point de départ de Castoriadis est la problématique que Rousseau construit et situe en tête de son *Contrat* : « Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant¹. » Toute la stratégie critique de Castoriadis est de montrer que si le problème posé par Rousseau est bien celui de l'isonomie, il n'en reste pas moins que la *manière* dont il le pose est irrecevable, tant du point de vue théorique que de celui de ses débouchés pratiques.

La première critique de Castoriadis s'adresse à ce qu'il estime être un des biais centraux de la pensée libérale, perceptible chez Rousseau en dépit de son attrait pour le républicanisme romain et la *polis* grecque, à savoir l'identification entre le pouvoir et l'oppression². Alors qu'il s'agit pour Rousseau, en partie, de protéger l'individu contre le pouvoir, il s'agit au contraire pour Castoriadis de penser les modalités par lesquelles le pouvoir devient universellement participable. (Ce qui ne l'empêche pas, par ailleurs, d'écrire que le « principal titre de gloire

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, livre I, chap. VI, cité dans Cornelius Castoriadis, *La création humaine I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, op. cit., p. 193.

² Ce que faisait aussi remarquer Arendt. Cf. Bernard Quelquejeu, « La nature du pouvoir selon Hannah Arendt : Du "pouvoir-sur" au "pouvoir-en-commun" », op. cit.

en matière de pensée politique¹ » de Rousseau est aussi d'avoir posé les jalons d'une réflexion sur la participation universelle au pouvoir.)

Mais, de manière plus significative pour la question de la subjectivité politique, Castoriadis fait remarquer que le sujet politique démocratique chez Rousseau est construit à l'intérieur de la métaphysique libérale de l'individu substantiel (ce qui s'applique aussi bien à Sieyès, et avant lui à Hobbes et à Locke). Conformément à ses options contractualistes, Rousseau fait en effet découler l'ordre social et politique d'un accord volontaire entre individus donnés préalablement, tant ontologiquement que logiquement. Comme chez Sieyès, l'unité du peuple se donne chez Rousseau comme volonté générale, et celle-ci est une unité contractuelle d'individus intéressés à une telle union. Le peuple de Rousseau, c'est la volonté générale, et celle-ci est acquise – sans s'y réduire – par l'accord des volontés particulières :

À l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté².

Pour Castoriadis, le problème n'est pas tant de poser l'unité comme condition inéliminable de l'autonomie que de la penser dans les termes abstraits de l'union de volontés particulières et séparées préalablement à l'unité politique. La question de l'unité *politique* est celle de la remédiation d'une unité *sociale* déjà existante dans une épaisseur social-historique où existent déjà des formes effectives de synthèse. Le modèle contractualiste du passage de l'état de nature à l'état civil évacue toute la problématique de la prise en compte des conditions objectives de la rationalité pratique, ce à quoi correspond une construction abstraite (au sens hégélien du terme) de la subjectivité politique où font écho les schèmes fondamentaux de la rationalité ensembliste-identitaire (le tout de la volonté générale étant à ses parties ce qu'un ensemble logique est à ses éléments). À la contre-objection selon laquelle la fiction contractualiste de l'état de nature a une fonction transcendentale et non pas historique (ce qui permet à Kant de remobiliser le modèle contractualiste comme idée régulatrice du droit), Castoriadis oppose que la question politique ne peut pas non plus se mouler à l'intérieur d'une telle forme de rationalité³ : la question politique ne s'épuise pas dans le *quid juris* transcendantal, mais dans

¹ Cornelius Castoriadis, *La création humaine I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, op. cit., p. 194.

² Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, GF-Flammarion, 2001, p. 57.

³ Cornelius Castoriadis, *La création humaine I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, op. cit., p. 195-197.

l'activité de transformation d'une positivité social-historique. Aussi la résolution rousseauiste de la subjectivité démocratique comme volonté générale n'est-elle, pour parler de manière marxisante, qu'« idéologique », c'est-à-dire n'est qu'une construction dont l'abstraction ne peut pas valoir dans les circonstances objectives imposées par le social-historique. L'unité du *dèmos* pour Castoriadis ne se donne pas en référence à un acte fondateur, aussi transcendantal soit-il, mais dans une pratique effective finalisée de manière immanente par l'autonomie. De même, la *modalité* de cette unité n'est pas celle d'une totalité de subsumption, mais celle d'une coparticipation pratique. C'est la raison pour laquelle, faisant écho aux thèses de Jacques Julliard, Castoriadis voit dans la « volonté générale » une condition de possibilité de la dégradation de la Révolution française en Terreur. En effet, la « volonté générale » comme figure de l'unité politique ne parvient pas à penser la question « de la différenciation politique du corps politique¹ », difficulté dont la contrepartie est chez Rousseau la critique des « factions », c'est-à-dire du conflit interne à la vie démocratique. Ainsi, « toute la construction de la volonté générale devient de ce fait à la fois impossible (logiquement) et dangereuse (effectivement²) ».

Nous pouvons donc comprendre maintenant pourquoi l'unité du *dèmos* chez Castoriadis n'est pas identifiable à sa figure proprement moderne, à savoir l'*unité nationale comme volonté générale*. Non seulement une telle compréhension de l'unité repose sur des bases théoriques erronées (une ontologie du social libérale faisant de l'individu l'atome d'une socialité secondaire), mais elle a des conséquences pratiques potentiellement répressives : l'oppression des minorités et la destruction de l'*agôn* démocratique. Le problème de l'autonomie, et par conséquent celui de la subjectivité démocratique, n'est donc pas celui d'une équation dans laquelle la liberté de chacun est égale à celle de tous, mais celui

de trouver les institutions telles que leur intériorisation par les individus fabriqués par ces institutions les rende le plus possible autonomes, à savoir aussi le plus possible capables de critique envers ces mêmes institutions³.

Dans la substitution de ce problème institutionnel à celui de la formation de la volonté générale se joue une différence fondamentale du point de vue de la définition du sujet démocratique,

¹ *Ibidem*, p. 197.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

son unité se donnant chez Castoriadis dans sa *pratique institutionnelle*, et non dans la création d'un être chimérique dont les critères d'existence sont exogènes à la pratique politique.

La deuxième critique de Castoriadis contre la figure du peuple constituant porte sur son régime temporel et sur les médiations qu'il institue entre le constitué et le constituant. En effet, dans la conceptualisation moderne du peuple constituant, c'est le peuple qui, par un *fiat* de la volonté, pose les institutions juridiques encadrant ensuite son action. Au même titre que Dieu tire l'être du néant, la Nation fait advenir par la seule force de sa volonté la constitution où elle s'installe durablement dans le temps. La radicalité du geste constitutionnel ne signifie pas pour autant qu'il soit imperméable à l'histoire, et c'est pourquoi les penseurs constitutionnalistes ont aussi pris soin de penser le rapport entre la volonté générale et la positivité qu'elle constitue, entre le « constituant » et le « constitué ». Dans le chapitre V de *Qu'est-ce que le Tiers-État ?*, Sieyès souligne en premier lieu, s'inscrivant en cela dans la théorie bodinienne de la souveraineté comme absoluité¹, que la Nation, étant souveraine, ne peut pas se lier à ses propres créations, c'est-à-dire qu'elle est, de droit, libre de révoquer, d'annuler ou de refonder sa positivité institutionnelle :

Une Nation est indépendante de toute forme ; et de quelque manière qu'elle veuille, il suffit que sa volonté paraisse, pour que tout droit positif cesse devant elle, comme devant la source et le maître suprême de tout droit positif².

La Nation sieyèsienne a tous les attributs du Souverain de Rousseau, mais aussi de Bodin, qui ne peut « s'obliger [...] envers lui-même³ », ce qui signifie que le « constitué » est exposé à sa redétermination par le pouvoir constituant de la Nation dans le cas où il l'entraverait ou l'opprimerait. La dichotomie franche au cœur de la pensée constitutionnaliste sieyèsienne entre un « pouvoir constituant » et un « pouvoir constitué » a cependant fait naître très tôt un problème qu'il a dû résoudre après 1789 : la conservation de la constitution contre les excès possibles de la Nation⁴ et contre son éventuel désordre interne une fois constituée. C'est pourquoi, comme le souligne Erwan Sommerer, la pensée de Sieyès après 1789 se présente

¹ Jean Bodin, *Les six livres de la République*, op. cit., p. 111 sq.

² Emmanuel Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État ?*, op. cit., p. 69-70.

³ Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, op. cit., p. 58.

⁴ Où se joue en fin de compte l'opposition interne, à l'intérieur du Tiers-État, du prolétariat naissant et de la bourgeoisie triomphante de l'aristocratie. Pour une synthèse de la composition sociologique du Tiers-État dans les années prérévolutionnaires, lire le premier chapitre d'Albert Soboul, *La Révolution française*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

avant tout comme une pensée du maintien de l'ordre constitutionnel¹. Proposant tout d'abord avec Condorcet un mécanisme représentatif de contrôle constitutionnel, il se prononce ensuite, en l'an III, en faveur d'un « gardien permanent de la constitution », c'est-à-dire un « jury constitutionnaire² » se substituant à la convocation d'une assemblée constituante.

Ce qui nous importe ici n'est pas tant de retracer la trajectoire intellectuelle de Sieyès à l'intérieur de ses circonstances politiques que de souligner la logique *temporelle* qui est à l'œuvre dans la rationalité constitutionnaliste, logique contre laquelle Castoriadis fait valoir la temporalité spécifique de l'institution. Comme l'explique Merleau-Ponty, dont Castoriadis s'inspire, dans son cours au Collège de France de 1954-1955, la notion d'institution (qui lui est, à son tour, inspirée par la notion husserlienne de *Stiftung*) s'oppose à celle de constitution, notamment en faisant valoir un autre rapport de la subjectivité à l'objectivité qu'elle constitue. L'institution de la phénoménalité n'est pas sa constitution, dans le sens où dans la *Stiftung* le sujet est non seulement codéterminé par l'objectivité (ce serait alors le rapport dialectique), mais participe de son objectivité, qui demeure pourtant une extériorité irréductible à la conscience :

Ce mot [d'institution] n'a pas de sens pour la conscience ou, ce qui revient au même, tout est pour elle institué, au sens de posé. La relation avec autrui est conçue comme pacte ou contrat. Et même si l'on tient compte de l'esprit de contrat, reste ceci de contractuel que le prisonnier est son geôlier, qu'il n'est pas astreint par l'autre même mais par sa décision de constituer l'autre. Constituer en ce sens est presque le contraire d'instituer : l'institué a sens sans moi, le constitué n'a sens que pour moi et pour le moi de cet instant. Constitution signifie institution continuée *i e.* jamais faite. L'institué enjambe son avenir, a son avenir, sa temporalité, le constitué tient tout de moi qui constitue³.

Dans l'expérience qu'elle fait de la temporalité, la conscience instituante se distingue de celle constituante en ceci qu'elle s'installe dans la « parenté latérale de tous les “maintenant” qui fait leur confusion⁴ », tandis, qu'au contraire, la conscience constituante se définit en référence à l'expérience du temps présent, auquel elle oppose l'avenir et le futur, qui ne tirent leur sens qu'en fonction de l'expérience du présent. Pour la conscience instituante, le sens advient dans l'immanence de l'expérience qu'elle fait de la phénoménalité, elle est « établissement dans

¹ Erwan Sommerer, *Sieyès. Le révolutionnaire et le conservateur*, op. cit., p. 85-100.

² Erwan Sommerer, *Sieyès. Le révolutionnaire et le conservateur*, op. cit.

³ Maurice Merleau-Ponty, *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003, p. 48.

⁴ *Ibidem*, p. 47.

une expérience [...] de dimensions [...] par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens et feront une *suite, une histoire*¹ ». C'est pourquoi, comme l'indique Merleau-Ponty, la naissance peut se comprendre comme une référence permettant de creuser la distinction entre constitution et institution : la naissance n'est pas un acte de constitution, « mais institution d'un à-venir », c'est-à-dire inscription dans un présent riche de la totalité dans laquelle elle advient.

On peut mesurer sur ces quelques indications toute la dépendance de la figure du peuple constituant à une métaphysique de la présence pour laquelle l'action politique est identifiée à la fulgurance momentanée de l'acte constituant, dont il conviendrait de conserver la pureté dans le temps par l'intermédiaire de mécanismes juridiques tels que les « jurys constitutionnaires ». Il reste, il est vrai, que la pensée constitutionnaliste n'est pas aveugle à la question de l'historicité. Après Montesquieu, Rousseau faisait valoir dans le *Contrat social*, par exemple, que la constitution d'un peuple doit s'accorder aux conditions historiques, géographiques, voire géologiques et météorologiques, qui contribuent à forger son caractère singulier, c'est-à-dire au poids de sa propre histoire². De même, c'est une conscience aiguë de l'historicité et de la contingence qui encourage les constitutionnalistes à garantir les créations de la volonté générale contre leur dégradation et l'entropie du temps. Malgré cette conscience de l'histoire, l'acte constitutionnel demeure celui d'une soustraction à l'histoire : il est un arrachement au passé ne tirant son sens que d'une promesse, celle de se conserver dans la pureté de son avènement. Aussi la révision de la constitution par la volonté générale, la transformation du constitué par le pouvoir constituant, ne peut-elle être comprise dans un tel référentiel que comme la promotion d'un autre présent. C'est pourquoi il n'est pas illégitime de voir dans la figure du peuple constituant une figure historique de l'anhistoricité, dans le sens d'une figure n'assumant son historicité qu'en rejetant à ses marges ce qui l'institue : son passé qui la conditionne et l'avenir qui se réalise déjà en elle.

C'est un tout autre rapport au temps et à l'historicité que promeut la figure du peuple instituant, qui ne se définit pas, au contraire du peuple constituant, en référence au moment de la fondation, et qui par conséquent n'inscrit pas son action dans les coordonnées de la conservation de la pureté événementielle. Aussi l'acte révolutionnaire reçoit-il un autre

¹ *Ibidem*, p. 50.

² Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, *op. cit.*, p. 83-90.

contenu. Plutôt qu'arrachement au passé et installation dans un éternel présent impossible, l'institution révolutionnaire est remédiation du passé par les nouvelles significations surgissant dans la pratique¹. Comme l'écrit Merleau-Ponty, l'institution « n'est pas le contraire de la révolution : la révolution est une autre *Stiftung*² », c'est-à-dire une nouvelle totalisation faisant vivre en elle les promesses du passé et les puissances de l'avenir.

Nous voyons se dessiner avec précision une nouvelle ligne de partage entre le peuple constituant et le peuple instituant : le contenu de leur pratique. Car si le peuple constituant se définit selon son activité (constituer), force est par ailleurs de constater que la modalité de son activité est paradoxale, puisque son action coïncide exactement avec son propre retrait de la scène politique. L'acte constituant requiert la délicatesse de ne pas revenir sur son ouvrage. Présent lors de la constitution, le peuple constituant doit aussi savoir s'absenter. C'est pourquoi, en un sens, le peuple constituant ne pouvait qu'être la figure privilégiée de la politique bourgeoise, laquelle ne peut se déployer qu'à condition de mettre à distance les forces vives, la « populace », la portant sur la scène révolutionnaire. Le peuple constituant est, de ce point de vue, gros d'une politique « bureaucratique », car portant en son cœur l'injonction contradictoire consistant à exclure de la participation ceux que l'on appelle pourtant à participer. Au contraire, le contenu de la pratique du peuple instituant n'est pas la « constitution ». Il est l'« institution » au sens de la création de nouveaux principes de totalisation, de nouveaux axes (les institutions) autour desquels se réarticulent les pratiques et le passé. Le peuple instituant n'est pas une figure unitaire s'épuisant dans la fulgurance de la constitution d'un ordre nouveau ; il est une figure différenciée qui trouve son unité dans sa pratique historique de transformation institutionnelle. Aussi l'unité du peuple instituant n'est-elle jamais donnée une fois pour toutes, elle se *fait* dans la transformation consciente de son milieu institutionnel d'après le principe d'autonomie.

Unité et différence. Remarques conclusives sur les objections faites à Castoriadis. – À l'intérieur de la recomposition postmarxiste de la théorie critique, la conceptualisation castoriadienne de la subjectivité politique se singularise par la place importante donnée à la

¹ À ce sujet : Cornelius Castoriadis, « Héritage et révolution », *op. cit.* On pourra lire aussi : Benoît Coutu, « Idée de révolution et agir (ou projet) révolutionnaire chez Cornelius Castoriadis », in *Castoriadis et les sciences sociales*, éd. Geneviève Gendreau et Thibault Tranchant, à paraître.

² Maurice Merleau-Ponty, *L'institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire. Notes de cours au Collège de France (1954- 1955)*, *op. cit.*, p. 57.

question de l'unité. Pour Castoriadis, nous venons de le voir, une condition nécessaire au déploiement pratique de l'autonomie par le sujet politique est son unité, qu'il s'agit non seulement de créer, mais aussi de conserver par des dispositions institutionnelles concrètes. C'est la raison pour laquelle Chantal Mouffe pouvait dire à Castoriadis qu'il ne parvient pas à intégrer dans sa théorie critique une des données sociologiques les plus élémentaires de notre époque : le fait du pluralisme. C'est aussi la raison pour laquelle elle pouvait lui objecter que sa théorie critique est moins une pensée du conflit démocratique que du consensus¹. Castoriadis, en d'autres termes, ne ferait que reconduire une conception désormais éculée de la souveraineté populaire comme unité de la volonté générale, réaffirmant ainsi des fondements théoriques compromis par certaines de leurs mobilisations pratiques (la Terreur, l'ambiguïté des rapports entre démocratie et totalitarisme, la dégénérescence bureaucratique des mouvements démocratiques socialistes). Outre le fait que la théorie critique de Mouffe et Laclau a aussi l'unité comme horizon de sens (il s'agit de construire l'hégémonie par saturation idéologique du lieu de pouvoir²), cette critique repose en fait sur un malentendu portant sur la signification de cette unité : Mouffe transpose implicitement l'instanciation moderne de l'unité du *dèmos* comme volonté générale à une construction théorique – le *dèmos* comme peuple instituant – bien plutôt bâtie contre elle. Castoriadis en était pleinement conscient. Il lui répond lors d'un débat organisé par le MAUSS :

Vous m'associez à Rousseau, et Caillé aussi. Or je n'ai rien à faire avec Rousseau dans cette histoire : s'il m'est souvent arrivé de citer la phrase où Rousseau critique la démocratie représentative, je ne suis absolument pas d'accord avec ses conceptions sur la volonté générale, l'interdiction des factions, etc. Je n'ai rien à voir avec tout cela³...

Il s'agit donc de distinguer deux choses différentes : la thèse de l'unité du *dèmos* comme condition de l'exercice de l'autonomie ; la modalité selon laquelle se donne cette unité. Or, pour Castoriadis, la modalité d'unification du *dèmos* comme peuple instituant n'exclut pas, comme c'est le cas au contraire chez Rousseau⁴, « la différenciation politique du corps politique ». Plus encore, l'unité du *dèmos* chez Castoriadis se donne précisément au point de

¹ Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme : débat avec le MAUSS*, op. cit., p. 109 sq.

² Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hégémonie et stratégie socialiste : vers une politique démocratique radicale*, op. cit.

³ Cornelius Castoriadis, *Démocratie et relativisme : débat avec le MAUSS*, op. cit., p. 117.

⁴ « Il importe donc pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'État que chaque Citoyen n'opine que d'après lui ». Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, op. cit., p. 69.

conjonction du procès agonistique de transformation institutionnelle. L'unité du *dèmos* est une unité pratique se réalisant dans le procès de transformation institutionnelle par lequel se réalise l'effectivité de l'autonomie, ce qui suppose la pluralité des opinions et la différenciation du sujet politique.

C'est pour cette même raison que l'on ne saurait rabattre la conception castoriadienne du sujet démocratique et de son activité sur une conception délibérative de la démocratie, qui surdétermine la pratique démocratique d'après une procédure qui n'en est qu'un moment particulier. Si la délibération, en raison de son helléno-centrisme, apparaît bien comme un moment et une pratique privilégiés de la vie démocratique chez Castoriadis¹, elle n'est pas sa forme exclusive ou définitive. C'est aux pratiques de se donner et de créer leurs propres médiations de transformation institutionnelle ; la délibération étant une médiation pratique parmi d'autres possibles. De même, la conception de la subjectivité démocratique par Castoriadis n'est pas réductible à une théorie du consensus. Il ne s'agit pas de se demander quelles sont les conditions ou les règles formelles pouvant permettre l'élaboration d'une unité consensuelle², mais d'élucider les conditions où une communauté est susceptible de s'engager dans une pratique institutionnelle réflexive. Le consensus peut être un moment de cette pratique, mais ne saurait en aucun cas être désigné comme sa finalité. Il reste qu'au-delà de l'agonistique démocratique, élément auquel « il faut certainement laisser une place³ », et de la pluralité interne du *dèmos*, Castoriadis soutient que la possibilité pour celui-ci d'exercer sa pratique réflexive est suspendue à son unité, non en son sens faible et libéral d'un *minima* axiologique faisant l'objet du consensus des individus, mais au sens fort d'une intériorisation par les individus de la substance éthique de la communauté politique démocratique. La réflexivité institutionnelle par la mise en commun des opinions adverses a pour condition leur inscription dans « l'effectivité du sens » du projet d'autonomie. Et c'est précisément parce que la synthèse démocratique est une forme de synthèse assumant sa division et sa pluralité qu'il convient d'explicitier et de penser son rapport à l'unité comme condition de sa réflexivité.

¹ Manifeste dans un texte tel que : Cornelius Castoriadis, « La polis grecque et la création de la démocratie », *op. cit.*

² Jürgen Habermas, *Droit et démocratie : entre faits et normes*, trad. Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard, 1997.

³ Cornelius Castoriadis, « Imaginaire politique grec et moderne », *op. cit.*, p. 219.

CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE

L'objet de cette thèse est de redéployer l'articulation proposée par Castoriadis entre philosophie et raison pratique afin de démontrer qu'il propose une réponse originale au problème de la constitution de l'universalité pratique dans un contexte postmétaphysique. Dans la première partie, nous nous sommes davantage intéressés à la dimension proprement philosophique du projet critique castoriadien. Nous montrons alors que sa philosophie peut être comprise comme un « pluralisme ontopoïétique constructiviste », c'est-à-dire comme une reprise générale de la raison à partir du « fait de la création ». Nous avons entrepris une telle synthèse critique de la philosophie castoriadienne, car nous considérons que, à l'instar de toute philosophie politique, celle de Castoriadis propose une définition de l'universalité pratique instruite par sa définition préalable de la raison, d'où la nécessité d'en expliciter le contenu.

Par conséquent, dans cette seconde partie, nous nous sommes tournés vers sa définition de la raison pratique, c'est-à-dire sur la manière dont il conçoit, à partir du « fait de la création », les conditions, modalités et fins de l'objectivation institutionnelle de la raison. La thèse que nous avons défendue est que la philosophie politique de Castoriadis est un « institutionnalisme postmétaphysique ». Il s'agit de penser « l'effectivité du sens » de l'autonomie, c'est-à-dire la réalisation universelle d'un sens réflexif à travers les institutions. À ce titre, nous défendons la thèse que Castoriadis se loge dans le sillon de l'institutionnalisme hégélien, bien qu'il le reprenne à partir d'une perspective poïétique et révolutionnaire, ce qui explique l'accent mis dans sa théorie politique sur l'explicitation des conditions et de la logique de l'action, plutôt que sur l'anticipation de la forme idéale du tissu institutionnel rationnel. Avec Castoriadis, l'objectivation institutionnelle de la raison prend la forme de la réalisation d'une universalité poïétique, c'est-à-dire une universalité dans laquelle les institutions maintiennent, dans le temps, leur rapport à l'acte créateur. Aussi la spécificité de Castoriadis dans le champ des théories politiques postmétaphysiques tient-elle moins à penser le rapport entre action et création comme tel – ce qui est presque un dénominateur commun des théories dont il est contemporain – que de viser l'inscription institutionnelle et universelle d'un sens, celui de l'autonomie, elle-même comprise dans son rapport à la créativité institutionnelle. C'est cette perspective institutionnaliste forte qui, articulée à une théorie sociale et à une ontologie originales, fait la spécificité de Castoriadis dans le champ des théories politiques

postmétaphysiques. Car il ne s'agit pas seulement pour Castoriadis de penser « l'excès » créateur de l'action par rapport à l'institution, ce à quoi l'on pourrait réduire en les caricaturant des pensées comme celles de Deleuze ou de Rancière, mais bien de penser une « effectivité » hégélienne et, par conséquent, une sorte de « totalisation poïétique » par laquelle les différentes strates de l'être conditionnant la pratique humaine se trouvent reprises et réorientées. D'où la place absolument centrale qu'occupe l'ontologie dans la détermination des fins et des conditions de l'action pratique chez Castoriadis. Loin d'être une excroissance philosophique de sa théorie politique, le pluralisme poïétique de Castoriadis est au cœur de son concept d'action rationnelle, puisqu'il lui donne les moyens de penser non seulement les conditions de l'action, mais aussi, et surtout, le contenu même de son institutionnalisme, qui n'est pas seulement action transformatrice des institutions, mais bien avènement d'un monde traversé par le sens de l'autonomie par l'intermédiaire des institutions qui en sont les vaisseaux effectifs.

Dans un premier temps, nous avons, dans une perspective génésique et diachronique, retracé la trajectoire critique de Castoriadis qui, des textes pour le PCI à ceux des derniers numéros de *Socialisme ou Barbarie*, aboutit au point de vue de la création comme création *ex nihilo* et sur l'ébauche de sa théorie de l'institution imaginaire de la société. Dans un second temps, nous nous sommes tournés vers sa critique de la « pensée héritée » dans le domaine pratique, plus particulièrement sur ses effets pour la conceptualisation de la raison pratique. Nous avons alors relevé le schème critique principal de Castoriadis envers cet aspect de la pensée héritée, à savoir la technicisation de la raison pratique, ainsi que certains de ses corolaires dans le domaine de la philosophie politique, notamment moderne : constitutionnalisme, individualisme, distinction du moral et du politique, etc. Enfin, dans un troisième temps, nous avons cherché à recomposer son concept de raison pratique comme « politique ». Nous entendions aussi montrer que l'élaboration du pluralisme ontopoïétique a eu des impacts importants sur la conceptualisation des fins, des conditions et des formes de la raison pratique. Avec sa nouvelle théorie sociale, Castoriadis a pu donner un contenu distinct à son institutionnalisme politique sur le plan de la logique de l'action : la retotalisation de la société d'après le projet d'autonomie se déploie comme transformation locale des institutions. La retotalisation révolutionnaire ne pouvant être l'œuvre des individus comme tels, le champ de leur action se limite à la recréation des institutions selon une exigence de réflexivité critique.

À l’instar de la conclusion de la première partie, nous concluons cette seconde partie en positionnant les options politiques de Castoriadis par rapport à celles des philosophies de la différence afin de la singulariser et de mieux en comprendre le sens. Car, au premier abord, Castoriadis partage, dans le domaine de la philosophie pratique, des points communs importants avec les philosophies politiques de la différence. Du point de vue de leurs genèses, tout d’abord, il est frappant que les philosophies de la différence se soient constituées, tout comme celle de Castoriadis, en référence constante à l’hégéliano-marxisme, plus précisément contre le marxisme-léninisme. Comme l’indiquent G. Sibertin-Blanc, I. Garo ou encore S. Choat¹, les œuvres d’auteurs aussi différents que Deleuze, Foucault, Lyotard ou Derrida sont en effet inintelligibles, certes à des degrés divers, sans le dialogue critique ou implicite qu’elles entretiennent avec le marxisme-léninisme, et, plus profondément, avec Marx lui-même. Par exemple, la relativisation historique de Marx dans *Les Mots et les choses*, identifié par Foucault comme un ricardien de seconde zone dans un contexte socio-épistémique qui le rend possible, ne doit pas camoufler, comme l’ont si bien démontré I. Garo ou encore P. Dardot², la place architectonique que joue Marx dans la genèse et la signification de l’œuvre foucauldienne. Il en va de même pour un Deleuze, voire même un Derrida³, et, bien sûr, pour Castoriadis, comme nous l’avons montré tout au long de cette seconde section. Outre cette dimension conjoncturelle et génésique, il est frappant que toutes ces philosophies, comme l’a souligné R. Keucheyan⁴, partagent des airs de famille au niveau de leur conceptualisation de la raison pratique. Nous pouvons penser, en premier lieu, à la valorisation centrale dans toutes ces philosophies de la notion d’événement pour la compréhension de la raison pratique, mais aussi, plus généralement, à leur volonté commune de repenser, toujours à la suite de Marx, les rapports entre théorie et pratique dans une perspective « praxiste ». Nous pouvons aussi penser

¹ Simon Choat, *Marx Through Post-Structuralism: Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*, London, Continuum International Publishing Group, 2010, (« Continuum Studies in Continental Philosophy »). Isabelle Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx: la politique dans la philosophie*, op. cit. Guillaume Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari: essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, Presses universitaires de France, 2013.

² Isabelle Garo, « Foucault, Deleuze, Althusser & Marx », *Savoir/Agir*, p. 111-118. Pierre Dardot, « De la praxis aux pratiques », in *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*, éd. Christian Laval, Luca Paltrinieri, Ferhat Taylan, Paris, La Découverte, 2015, p. 184-198.

³ Comme en témoigne la récente publication du cours de Jacques Derrida, *Théorie et pratique : cours de l’ENS-Ulm, 1975-1976*, Paris, Éditions Galilée, 2017.

⁴ Razmig Keucheyan, *Hémisphères gauches. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, op. cit.

à des traits plus circonstanciés, mais néanmoins tout aussi déterminants : critique antiléniniste de l'avant-garde éclairée ; redéfinition concomitante du sujet de l'émancipation ; réflexion sur les conditions de l'agir pratique sous la forme de l'élaboration d'une théorie sociale originale ; inquiétude à propos des effets de la raison sur la pratique de la liberté ; méfiance envers l'État, etc. En dépit de ces convergences manifestes, Castoriadis propose cependant, à l'intérieur d'un tel contexte, une conceptualisation profondément distincte et singulière de la raison pratique, et par conséquent de l'universalité pratique dans un contexte postmétaphysique. C'est cette singularité de Castoriadis que nous aimerions faire ressortir pour conclure cette seconde partie.

Comme nous le mentionnions avec F. Laruelle en conclusion de notre première partie, les philosophies de la différence, malgré leurs divergences et dissimilarités internes, doivent être comprises comme la « conscience philosophique de notre temps ». En tant qu'époque, ou étape, de la conscience philosophique, les philosophies de la différence se distinguent des précédentes par la promotion transcendantale du concept de différence. Il s'agit pour elles, comme l'explique Laruelle, de réinstituer la conscience philosophique à partir d'un concept postmétaphysique de l'Un comme composition conjonctive. D'où certains traits caractéristiques des philosophies de la différence sur les plans thétiques ou simplement rhétoriques : le réseau contre la totalité subsomptive ; les altérités plutôt que les identités ; les marges plutôt que les centres ; les simulacres plutôt que les essences ; l'écriture plutôt que le discours ; les micropouvoirs plutôt que la souveraineté, etc. La reconfiguration transcendantale du discours philosophique à partir du concept de différence a naturellement des conséquences importantes pour la théorie politique, celle-ci étant dès lors reprise à partir de la différence comme détermination apriorique du penser philosophique. Nous pouvons isoler, à titre heuristique et illustratif, deux lieux théoriques privilégiés où se manifeste la reconfiguration différentialiste de la raison pratique : théorie de la société et « Différence » ; subjectivité politique, universalité pratique et « Différence ». La restitution de chacun d'entre eux sera pour nous l'occasion de mesurer l'écart séparant les philosophies politiques de la différence de l'institutionnalisme postmétaphysique de Castoriadis.

Théorie de la société et « Différence. – De Marx, les philosophies de la différence, notamment en leurs variantes deleuzienne et foucauldienne, héritent du projet de métacritique de la philosophie, c'est-à-dire de la double réinscription de la rationalité philosophique dans les pratiques sociales et de la requalification « praxiste » de la raison pratique. C'est pourquoi

les philosophies de la différence donnent une place si importante à la théorie sociale, comme c'était le cas de Marx avec l'économie politique, bien que leur spécificité soit de la passer au crible d'une rationalité différentialiste et antidialectique. Cela est particulièrement explicite chez le second Foucault, celui de la généalogie critique. Par exemple, dans son séminaire de 1976, « *Il faut défendre la société* », la méthode généalogique lui permet de penser le social comme un champ différencié, détotalisé et agonistique, contre la figure politique de la souveraineté. Il s'agit pour Foucault de réinscrire la totalisation de la société par la figure de la souveraineté comme sorte d'épiphénomène d'une agonistique immanente du champ social, et, par conséquent, de relocaliser, contre une conception marxiste-léniniste de l'action révolutionnaire comme conquête de l'État, la pratique émancipatrice à l'intérieur de cette agonistique. Nous pouvons aussi penser aux différentes inventions conceptuelles de Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe*, qui visent explicitement à repenser la théorie sociale indépendamment de tout principe métaphysique d'identité. Ainsi, le « *socius* » est pensé comme un mode de codification historiquement déterminé des flux de désirs, eux-mêmes artificiellement associés et « branchés » les uns aux autres. Nous pouvons dès lors, à partir de ces très brèves indications, mieux localiser le point de rupture entre la théorie sociale des philosophies de la différence et celle de Castoriadis, malgré leur réarticulation commune de la raison pratique à une perspective « praxiste » : au même titre que pour leurs divergences philosophiques, la différence entre Castoriadis et les philosophies de la différence en matière de théorie sociale est l'axiomatique de la « Différence ».

En effet, chez Castoriadis, la théorie sociale n'est pas construite en référence à la différence, et ne vise aucunement à repenser le social *à partir* de la multiplicité interne qui le compose. Si les philosophies de la différence partagent bien avec Castoriadis la volonté de penser le social pour lui-même et comme condition des pratiques, la pensée du social castoriadienne est *réaliste* et *holiste*, c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de penser le social à partir de sa multiplicité, mais comme principe apriorique et *sui generis* de totalisation des pratiques sociales. Il ne s'agit donc pas de dissoudre le social dans le bain acide des différences, mais d'en restituer la spécificité ontologique, spécificité à laquelle Castoriadis fait correspondre la thèse épistémique suivante, elle-même création conceptuelle : le social se donne comme totalisation apriorique imaginaire, c'est-à-dire comme création immotivée de significations imaginaires sociales. En ce sens, il nous est possible, avec Castoriadis, de retourner contre les

théories sociales différentielles la critique qu'il faisait à la « pensée héritée » en sciences sociales : en pensant le social à partir de la « Différence », les philosophies de la différence ne répondent pas à l'exigence première de la réflexion sur le social, à savoir penser le social lui-même et pour lui-même. Du social, dans tout cela, il ne reste rien.

Cette divergence fondamentale ne serait pas très importante si elle n'engageait pas en profondeur la conceptualisation ultérieure de la rationalité pratique. Héritiers de Marx en cela, Castoriadis et les penseurs de la différence ont en effet en commun de penser le contenu et les fins de la raison pratique en fonction de leur théorie sociale. C'est la raison pour laquelle *in fine* nous retrouvons, malgré certains traits semblables comme la critique de l'avant-garde éclairée et du léninisme, des divergences incommensurables au niveau de leur concept d'action rationnelle. Si Guattari pouvait écrire dans ses textes de psychothérapie institutionnelle que le passage du « groupe-assujetti » au « groupe-sujet » doit permettre la « *créativité institutionnelle*¹ », ce que Castoriadis aurait pu écrire, il reste que la modalité concrète d'une telle créativité sous la forme d'une « micropolitique », ce qui sera théorisé ultérieurement dans *Capitalisme et schizophrénie* avec Deleuze, n'a rien à voir avec la « politique » castoriadienne, précisément en raison du contenu de leur théorie du social, l'une étant centrée sur la catégorie de la différence, l'autre partant d'un concept d'imaginaire et d'une ontologie plurielle de la stratification. Ainsi, alors qu'il s'agit pour l'une d'identifier la créativité institutionnelle à sa différenciation interne, il s'agit pour l'autre de la réarticuler à un projet de retotalisation d'après le « sens de l'autonomie ». La rationalité de l'action dans les philosophies différentielles se situe dans l'épreuve de la désidentification, tandis qu'elle se trouve chez Castoriadis dans celle de la création commune de la médiation institutionnelle. Au final, ce sont sur des formes distinctes de l'universalité pratique auxquelles ces concepts incommensurables d'action rationnelle débouchent, puisqu'il s'agit de réaliser une détotalisation et une universalité différentialiste pour les unes, tandis qu'il s'agit de penser une « effectivité du sens de l'autonomie » pour Castoriadis.

Subjectivité politique et « Différence ». – Une des particularités de Marx est d'avoir pensé l'action du sujet politique à l'intérieur d'une articulation inédite entre philosophie et sciences sociales. Le sujet politique marxien, le prolétariat, rationalise le réel, non d'après une

¹ Félix Guattari, « Introduction à la psychothérapie institutionnelle », in *Psychanalyse et transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*, Paris, La Découverte, 2003, p. 39-51, [p. 41].

modalité technique de l'action pratique, mais en tant que vecteur à travers lequel s'expriment des tendances immanentes de rationalisation du réel. C'est cette conception singulière de la rationalité pratique que Castoriadis et les philosophes de la différence entendent faire valoir contre le marxisme et contre Marx, tous deux ayant échoué, selon eux, à s'émanciper de la conception technicienne de la rationalité pratique qui traverserait par ailleurs toute l'histoire de la philosophie politique. Ainsi, Castoriadis et les philosophes de la différence ont en commun de rejouer, avec Marx et contre lui, la critique que ce dernier adressait à l'histoire de la philosophie politique, qui consistait, à la suite de Hegel, à montrer qu'elle ne parvenait pas à penser les conditions et les moyens de la réalisation de la raison. Mais, bien plus particulièrement, ce qui rassemblent Castoriadis et les penseurs de la différence n'est pas tant de prolonger la conception praxiste de la raison pratique héritée de Marx, mais plutôt la volonté de la désarticuler de tout fondement nomologique et déterministe : Castoriadis et les philosophes de la différence, du fait de la diffusion de la problématique nietzschéenne en France à partir des années 1960¹, ont en commun de vouloir penser la nature de la subjectivité politique et les formes de son action à l'intérieur d'une philosophie antihégélienne de l'histoire. Là encore, de tels points communs, aussi importants soient-ils, ne sauraient valoir comme identification des positions de Castoriadis et de celles des philosophes de la différence, puisque le fondement différentialiste de la rationalité philosophique chez les penseurs de la différence les conduit à qualifier la nature du sujet politique, les formes et les fins de son action de manière radicalement distincte des options castoriadiennes. En d'autres termes, la ligne de partage entre Castoriadis et les penseurs de la différence en ce qui concerne la question de la subjectivité politique se situe également au niveau de leurs définitions distinctes de la rationalité philosophique.

Chez Deleuze, par exemple, la réarticulation entre rationalité différentialiste et subjectivité politique révolutionnaire est particulièrement claire, puisqu'il s'agit à la fois de repenser les conditions de l'action du sujet politique à l'intérieur d'une ontologie et d'une philosophie de l'histoire différentielles, ce que les concepts de machines désirantes, de corps sans organe et de *socius* inscripteur permettent de concevoir dans *L'Anti-Œdipe*, et de penser

¹ Alan D. Schrift, « Le nietzschéisme comme épistémologie : la réception française de Nietzsche dans le moment philosophie des années 1960 », in *Le moment philosophique des années 1960 en France*, éd. Patrice Maniglier, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 95-109.

la subjectivité politique, elle-même « différentialisée », comme porteuse d'une rationalité différentialiste. Comme le souligne très bien Guillaume Sibertin-Blanc¹, Deleuze construit sa figure de la subjectivité politique, qui trouve une stabilité conceptuelle grâce aux notions de « minorité » et de « devenir-minoritaire » élaborées à l'occasion du *Kafka*, avec et contre la figure marxienne du prolétariat : la « minorité » apparaît comme le résultat d'une différenciation du sujet politique unitaire du marxisme (*les* minorités s'ajoutant *au* prolétariat comme une figure parmi d'autres du minoritaire) et déployant la logique même de la différence, puisque le « devenir minoritaire » comme « devenir révolutionnaire » ne se présente pas comme retotalisation subsomptive, mais comme maintien universel de la position minoritaire. Dès lors, comme le souligne aussi très bien Guillaume Sibertin-Blanc contre des lectures convenues de la politique deleuzienne qui la rabattent sur les *identity politics*, l'enjeu du sujet révolutionnaire deleuzien n'est pas l'émancipation des particularités pour elles-mêmes, ni le devenir majoritaire des minorités (comme c'est le cas dans la dictature du prolétariat), mais l'objectivation d'une universalité passée au crible d'une conception différentialiste de l'unité et de la totalité comme synthèse conjonctive immanente. Deleuze, autrement dit, réarticule la question de l'autonomie à une définition différentialiste de la raison, conduisant ainsi à une détermination nouvelle de son contenu dans l'histoire de la philosophie politique. L'autonomie n'est plus pensée d'après le modèle d'une totalisation normative *a priori* dont l'origine serait une conscience collective unitaire et réflexive (comme dans le modèle rousseauiste), mais dans l'identification de l'institution à la figure différentialisée de la conscience philosophique. L'autonomie n'est plus une position normative statutaire et anhistorique, mais une modalité inédite du partage de la norme dont la finalité est de rendre simultanément possibles l'identification et la désidentification normatives². Ainsi, le rapport entre subjectivité politique et universalité pratique dans les philosophies de la différence est clair : il s'agit de réaliser une universalité pratique différentielle – l'écueil sur lequel butent ces philosophies étant de la penser dans sa positivité, ce qui les pousse à valoriser la négation

¹ Guillaume Sibertin-Blanc, *Politique et État chez Deleuze et Guattari : essai sur le matérialisme historico-machinique*, *op. cit.*, p. 215-227. Guillaume Sibertin-Blanc, « Deleuze et les minorités : quelle “politique” ? », *Cités*, mars 2010, p. 39-57.

² Guillaume Sibertin-Blanc, « Deleuze et les minorités : quelle “politique” ? », *op. cit.*, p. 54-57.

de l'institution, la transgression, l'excès ou la désidentification (même si elles ne se réduisent pas à cela).

La conceptualisation par Castoriadis de la subjectivité politique, à la fois du point de vue de ses conditions, de sa forme et de ses fins est distincte de l'univers théorique et pratique d'un Deleuze et, plus largement, des philosophies de la différence. En raison du maintien d'un concept fort de totalité subsomptive à toutes les échelles de son ontologie (la création étant celle de *formes*, et la forme étant une figure subsomptive de la totalité), Castoriadis est amené à tracer une voie originale à l'intérieur des pensées postmétaphysiques, puisqu'il s'agit de penser ensemble contingence ontologique, critique du principe métaphysique d'identité et prise en charge de la *totalité*. La spécificité de la voie castoriadienne se joue précisément là où s'arrêtent les pensées de la différence, à savoir au niveau du maintien d'une figure forte de la totalité comme totalité subsomptive à l'intérieur d'une critique de la métaphysique de l'identité. Il s'agit ainsi de penser la création du sujet de l'émancipation comme étant lui-même une totalité, bien qu'il ne se totalise pas d'après une modalité ensembliste-identitaire de la totalité. Et il s'agit aussi de rapporter cette formation du peuple comme totalité au social-historique, lui-même pensé selon une logique de totalisation subsomptive. La solution castoriadienne à ce problème est, d'une part, la figure du « peuple instituant », distincte de celle classique du « peuple constituant » et, d'autre part, la réinsertion de l'action pratique à l'intérieur de conditions ontologiques nécessairement totalisantes (l'imaginaire social). Ce qui est ainsi en jeu, à partir d'une conception particulière de la raison centrée sur la création comme création de formes *ex nihilo*, c'est une figure nouvelle de l'universalité pratique, qui n'est ni l'universalité anhistorique de la philosophie politique (universalité de subsomption déjà réalisée ou à réaliser), ni la figure différentialisée de l'universalité chez les penseurs de la différence. Le « peuple instituant » est celui qui vise, à travers sa pratique *instituyente* – la transformation *des* institutions –, la retotalisation de sa pratique d'après le sens de l'autonomie – la transformation de *l'*institution.

*

C'est donc en un sens lui étant propre que Castoriadis conçoit la réarticulation entre action et créativité institutionnelle. Si la mise en rapport entre création et action est un *topos* des pensées politiques postmétaphysiques, en particulier celles gravitant autour du schème de la « Différence », la manière dont Castoriadis l'établit est inédite. Elle l'est tout d'abord du

point de vue de ses ancrages philosophiques, plus particulièrement ontologiques. Car, pour Castoriadis, il ne s'agit pas seulement de penser, abstraitement, le rapport entre action, création, et institutions, mais de réinsérer ce rapport à l'intérieur de conditions ontologiques dont elle ne peut pas s'émanciper, notamment celles qu'impose le social-historique comme strate irréductible et *sui generis* de l'être. C'est la raison pour laquelle, et c'est là une des spécificités de la pensée castoriadienne, la rationalité de l'action s'énonce, entre autres, dans le rapport qu'elle parvient à établir avec ses propres conditions : la création institutionnelle est rationnelle à la condition de considérer les contraintes objectives que les « lois » du social-historique lui imposent – ou le « mode d'être ». Ainsi l'action politique ne peut pas faire l'abstraction de certaines conditions anthropologiques universelles : principe de totalisation ; nécessité d'attributions fixes des rôles sociaux ; nécessité d'institutions punitives ; inscription territoriale du pouvoir ; socialisation répressive de la psyché, etc.

Outre, cette articulation étroite entre son pluralisme ontopoïétique et son concept d'action rationnelle, la spécificité de Castoriadis, du point de vue de la conceptualisation de la raison pratique, est enfin de penser l'universalité pratique comme effectivité du sens, et non comme capacité de l'action à excéder l'institué. C'est donc en un sens restreint que la « créativité institutionnelle » est définie par Castoriadis : non pas simple création-négation de l'institution, mais possibilité de la reprise des médiations institutionnelles *à l'intérieur* d'une totalité traversée par le sens de l'autonomie. Aussi Castoriadis est-il moins un penseur de l'excès que du régime, et c'est aussi en ce sens qu'il convient de penser sa philosophie politique comme institutionnalisme. C'est cette position que nous avons cherché à penser tout au long de cette seconde partie qui, à bien des égards, est inédite dans le champ des pensées politiques postmétaphysiques.

Nous concluons désormais cette thèse en cherchant à mieux dégager le sens de l'articulation entre philosophie et raison pratique chez Castoriadis, c'est-à-dire, au-delà de la restitution du contenu de ses thèses, la signification qu'elles ont à l'intérieur du temps long de l'histoire de la philosophie politique.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Notre interprétation de Castoriadis repose sur une définition préalable de la philosophie politique et de son histoire. D'une part, nous considérons qu'elle peut se définir comme projet d'objectivation institutionnelle de la raison, c'est-à-dire qu'elle entend procéder à une retotalisation rationnelle des pratiques et des institutions à partir de sa propre définition de la raison. C'est donc un certain rapport à la politique qui définit la philosophie politique. D'autre part, nous soutenons que son histoire est celle de la reconfiguration successive de la dialectique entre facticité politique et définition philosophique de la raison. C'est à partir de cette définition de l'histoire de la philosophie politique que nous approchons la pensée de Castoriadis. Nous avons voulu montrer que la redéfinition de la raison qu'il propose – le « pluralisme ontopoïétique constructiviste » – débouche ou, du moins, s'articule, à une redéfinition particulière de la raison pratique et de l'universalité pratique – l'« institutionnalisme postmétaphysique ». La mutation du régime de la vérité vaut, chez Castoriadis comme chez ses prédécesseurs, comme métamorphose du statut de l'universalité pratique et, par conséquent, comme celle du philosophe politique à son objet (la politique). Avec cette étude, nous entendions montrer, plus largement, que la pensée de Castoriadis constitue une réponse riche et cohérente au problème de la constitution de l'universalité pratique dans un contexte postmétaphysique.

Nous concluons en explicitant la place occupée par Castoriadis dans l'histoire de la philosophie politique. Nous le ferons en deux mouvements. Dans un premier temps, nous ferons le point sur sa critique de la philosophie politique et sur la place qu'elle occupe dans son histoire. Puis, dans un second temps, nous restituerons les nouvelles médiations qu'il établit entre la philosophie et la politique et, par conséquent, en quel sens il propose un renouvellement profond de la philosophie politique. Par une telle opération, nous proposerons une réponse claire à la question de l'apport castoriadien au problème de la constitution de l'universalité pratique en contexte postmétaphysique.

1. Sortir de la philosophie politique ?

S'il existe une reconfiguration importante des rapports entre philosophie et politique chez Castoriadis, celle-ci ne se déploie qu'à partir d'une critique radicale de la philosophie

politique. Il se loge, à ce titre, dans une tendance interne de l'histoire de la pensée politique postmétaphysique, à savoir la « sortie de la philosophie politique ». Comprendre la nature du renouvellement de la philosophie politique par Castoriadis nécessite en premier lieu de saisir comment il entend en sortir.

En effet, une voie majeure empruntée par la pensée politique après son tournant postmétaphysique est la « sortie de la philosophie politique », c'est-à-dire l'abandon explicite de l'articulation hiérarchique ayant prévalu dans l'histoire de la philosophie politique entre rationalité philosophique et activité politique. Bien plus qu'une simple réarticulation entre théorie et pratique, où il serait question de montrer qu'il convient de repenser les théories en fonction de leur ancrage sur la pratique, il s'agit, dans ce cas, d'élaborer une pensée politique qui *libère* la politique de sa surdétermination philosophique, de construire un concept de politique dont le sens ne se trouverait plus dans une détermination qui lui serait exogène. Cet effort d'émancipation conceptuelle ne tire sa signification que de sa finalité, qui est de rendre à nouveau possible la politique. C'est pourquoi, dans un premier temps, la sortie de la philosophie politique demande de montrer en quoi elle occulte l'activité politique comme telle, c'est-à-dire dans quelle mesure elle tend à camoufler une forme spécifique, indépendante, sinon autonome, d'activité. Puis, dans un second temps, elle formule le contenu occulté de la politique pour, enfin, encourager son déploiement contre les formes réifiées issues de ses surdéterminations théoriques antérieures.

Une telle critique de la philosophie politique, qui fait jouer un concept renouvelé de politique contre ses définitions philosophiques, traverse l'histoire de la pensée politique à partir de Machiavel – qui inaugure bien plutôt une sortie de la philosophie politique que son renouvellement. Dynamisée par la philosophie marxienne de la *praxis*, qui se construit, comme nous l'avons vu tout au long de cette thèse, contre la philosophie politique, elle a enfin été accentuée et renouvelée récemment par des auteurs aussi différents qu'Arendt, Foucault ou Rancière. On trouve, par exemple, au cœur de l'analyse arendtienne de la notion de pouvoir, l'idée forte selon laquelle la « tradition philosophique » n'a su penser le pouvoir que comme forme de domination, et qu'il s'agit de retrouver, contre la philosophie politique d'origine platonicienne, une conception plus originaire et fondamentale du pouvoir comme coopération. C'est une orientation aux intentions assez semblables que l'on retrouve dans l'approche foucauldienne de la notion de souveraineté, qu'il fait découler très explicitement des ancrages

métaphysiques de la philosophie politique moderne et à laquelle il convient de substituer une pensée politique sensible aux procès internes de différenciation des pratiques sociales (les micropouvoirs contre la souveraineté). Il revient enfin à Rancière – mais l'on pourrait aussi mentionner Abensour ou Lefort – d'avoir thématisé frontalement les rapports entre philosophie et politique comme ceux d'une « mésentente », c'est-à-dire d'une occultation à des fins policières (au sens rancien de « partage du sensible ») de la politique comprise comme événement de la revendication d'égalité¹.

Il est évident que Castoriadis, notamment par la médiation de sa formation marxiste, participe de ce mouvement plus général de « sortie de la philosophie politique ». Comme nous l'avons montré tout au long de la seconde partie, et en particulier dans notre chapitre V, la pensée politique de Castoriadis, à l'instar de celle de Marx, voire même de certaines philosophies de la différence, est construite *contre* la philosophie politique. En raison de sa participation à la « pensée héritée », la philosophie politique, pense Castoriadis en se référant notamment à la philosophie politique *platonicienne*, est grevée par une conception technicienne de la rationalité pratique : pour le philosophe, la rationalisation est application technique de ses propres critères de rationalité, oblitérant ainsi ce que la pratique politique peut avoir de spécifique. À ce titre, Castoriadis remobilise un des axes principaux de la critique marxienne de la philosophie politique ou, plus largement, des philosophies de la *praxis* : la réalisation de la raison ne saurait se comprendre comme simple application d'une théorie, mais doit être pensée à même les pratiques et leur rationalité immanente. La tentative de faire émerger un concept *sui generis* de politique comme créativité institutionnelle est le corrélat positif de cette critique de la philosophie politique, puisqu'il s'agit de penser la rationalité propre de l'activité politique et de repartir d'elle, sans néanmoins lui attribuer une signification ou un contenu exogènes.

C'est la raison pour laquelle Castoriadis maintient une distinction très ferme entre philosophie et politique et semble condamner *a priori* toute forme de philosophie politique. Dans « Nature et valeur de l'égalité », par exemple, il soutient explicitement que la philosophie et la politique constituent deux registres discursifs et pratiques incommensurables. Tandis que

¹ On pourra également consulter la monographie d'Annabel Herzog, qui s'intéresse davantage, afin de traiter ce thème, à des auteurs tels que Rosenzweig ou Levinas. Cf. Annabel Herzog, *Penser autrement la politique. Éléments pour une critique de la philosophie politique*, Paris, Kimé, 1997.

la philosophie se déploie comme créativité conceptuelle afin de rencontrer « l'autre de la pensée » (son objet, qui reste ultimement inconnaissable), la politique se fait comme pratique immanente et réflexive de création institutionnelle n'ayant qu'elle-même pour finalité et objet. « Le propre de la pensée est de vouloir se rencontrer avec autre chose qu'elle-même. Le propre de la politique est de vouloir se faire soi-même autre qu'on est, à partir de soi-même¹. » À ce titre, la philosophie politique conduit à une mutation radicale de la pratique politique, puisqu'elle débouche sur la surqualification de la pratique à partir de l'altérité de l'abstraction. Ainsi, la philosophie politique ne pourrait que conduire à la forclusion ou à l'occultation de son propre objet, la politique, et c'est pourquoi il conviendrait de ne plus en faire.

Toutefois, dans le champ des pensées politiques « antiphilosophiques », celle de Castoriadis se distingue par la profondeur de ses intentions critiques et par la structure même de son discours, qui, pour « sortir » de la philosophie politique, reste *dans* la philosophie, son vocabulaire et ses problématiques historiques. Car, à la différence d'un auteur comme Rancière, par exemple, la désoccultation du concept de politique par Castoriadis a pour médiation la critique immanente de l'histoire de la philosophie *et* la tentative de la fonder sur des bases postmétaphysique – dans son cas, poétiques. C'est la raison pour laquelle la critique de la philosophie politique chez Castoriadis laisse place à une remédiation des rapports entre philosophie et politique bien plus qu'à une simple « sortie ». La désoccultation de la politique comme créativité institutionnelle est acquise au terme d'un travail de transformation interne de la rationalité philosophique, qui, en retour, impacte sur la définition même de la philosophie (celle-ci étant comprise à partir de ses conditions politiques et comme remobilisation abstraite de la conflictualité et créativité immanente de la politique démocratique). Curieuse « sortie de la philosophie politique », donc, que celle restant dans l'élément de la philosophie pour en sortir...

2. Un renouveau de la philosophie politique ? L'enjeu de l'universalité pratique

Il s'agit moins pour Castoriadis de sortir de la philosophie politique que de repenser le rapport entre la philosophie et l'activité politique. Ce faisant, en proposant de nouvelles médiations entre philosophie et politique, Castoriadis reste *dans* l'histoire de la philosophie

¹ Cornelius Castoriadis, « Nature et valeur de l'égalité », *op. cit.*, p. 387.

politique. Évaluer la place qu'il y occupe et, par conséquent, l'originalité de son concept d'universalité pratique, nécessite donc, en premier lieu, de faire le point sur les nouvelles médiations qu'il établit entre philosophie et politique. Nous serons ensuite en mesure de circonscrire l'originalité de sa réponse au problème de la constitution d'une universalité pratique en contexte postmétaphysique.

2.1. Pluralisme ontopoïétique constructiviste et institutionnalisme postmétaphysique : une reconstitution des médiations entre philosophie et politique

En premier lieu, le rapport entre philosophie et politique apparaît chez Castoriadis comme une élucidation des *conditions* et des *modalités* de l'action pratique : le pluralisme ontopoïétique permet de penser les conditions et les voies de l'avènement d'une totalité institutionnelle rationnelle. C'est en effet à titre d'élucidation des conditions de l'action, initialement contre la théorie marxienne des contradictions du capitalisme, que Castoriadis s'est engagé sur la voie de la théorie sociale, puis sur celle de la théorie ontologique. Il s'agissait pour lui, comme nous le mentionnions en introduction, d'élaborer une théorie « qui puisse inspirer un *développement* indéfini et, surtout, qui puisse animer et éclairer une activité effective¹ ». Au terme de ce parcours théorique, Castoriadis a formulé une théorie ontologique ambitieuse où est réinscrite l'action : agir, c'est agir dans un monde créateur, partiellement indéterminé, et composé d'une complexité immanente et irréductible. C'est aussi agir dans une épaisseur social-historique caractérisée par certains traits universels : totalisation imaginaire ; socialisation de la psyché ; tendance à la « clôture du sens », etc. Or, cet ensemble de conditions ontologiques amène à repenser les modalités mêmes de l'action pratique. Comme nous l'avons montré tout au long de la seconde partie, c'est bien *à partir* de sa théorie ontologique, dans laquelle l'ontologie du social-historique joue un rôle de premier plan, qu'est pensé le concept de « politique » – ce qui a pu faire dire, à tort, à Honneth que Castoriadis procède à une « sauvegarde ontologique de la révolution² ». Il y a donc explicitement chez Castoriadis une détermination philosophique de la raison pratique, bien qu'il s'agisse, pour ainsi dire, d'une détermination négative. Il s'agit moins de lui donner un contenu positif, ce qui reviendrait à renouer avec son instanciation technicienne, que circonscrire son espace de possibilité : un

¹ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 95.

² Axel Honneth, « Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de Cornelius Castoriadis », op. cit.

espace de libre création dans des conditions données, qui, outre celles imposées par l'épaisseur et les aléas de l'histoire, sont aussi celles imposées par des contraintes ontologiques transhistoriques et universelles. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le pluralisme onto-poïétique comme une critique de la raison pratique : circonscription du champ de l'action par élucidation des conditions onto-poïétiques et plurielles de l'action. On ne peut que mesurer la spécificité d'une telle démarche critique, lorsqu'on la compare avec celle d'un Kant, pour qui, comme nous le mentionnions avec Christian Ferrié en introduction, la politique se définit comme application, sinon schématisation, de l'idée métaphysique du droit¹.

En second lieu, le pluralisme onto-poïétique apparaît comme délimitation et assignation des *fins* de l'action pratique. Quand bien même l'intention de Castoriadis n'était pas de fournir une théorie et un programme à la pratique, ce qui reviendrait à réintroduire l'antinomie entre théorie et pratique contre laquelle la philosophie de la *praxis* s'élabore, il reste que sa théorie ontologique, et plus particulièrement son ontologie du social-historique, assignent des lieux spécifiques à la raison pratique : celui de la totalité (à travers sa théorie du social faisant des « significations imaginaires sociales » les principes socioaprioriques de synthèse de la société) et celui de la particularité institutionnelle (comprise à la suite de Hegel comme ensemble de médiations par lequel la société s'unifie comme totalité signifiante). Comme nous l'avons montré dans le chapitre VI, la raison pratique chez Castoriadis se comprend comme visée de transformation de la totalité sociale à travers la recreation des médiations institutionnelles. Le « projet d'autonomie », qui donne son contenu au concept de raison pratique castoriadien, c'est précisément cela : l'autodétermination totale de la collectivité comme création réflexive de médiations institutionnelles. Plus encore, la théorie castoriadienne du social-historique, qui est, en partie, une théorie des universaux anthropologiques, contribue à localiser avec acuité les lieux d'intervention de la pratique instituante, ce que nous avons nommé comme théorie des « transcendants institutionnels démocratiques » : l'espace et le temps publics ; les institutions de l'autolimitation ; les institutions de l'autoreprésentation ; les institutions éducatives. Sans parler de surdétermination théorique de la pratique, il existe, là encore, une instruction de la raison pratique par la philosophie.

¹ Christian Ferrié, *La politique de Kant. Un réformisme révolutionnaire*, op. cit.

En troisième lieu, la philosophie apparaît aussi chez Castoriadis comme détermination du *contenu* de l'universalité pratique. Il ne faudrait pas oublier ce trait structurel reliant les redéfinitions par Castoriadis de la philosophie et de la politique, à savoir d'être des activités poïétiques. Le caractère postmétaphysique de la philosophie et de la politique chez Castoriadis s'énonce en ceci qu'il s'agit d'activités créatrices en un sens très particulier : la création de nouvelles *formes*, qui valent comme position apriorique du déploiement de l'activité. À l'antifondationalisme postmétaphysique de la philosophie castoriadienne – le sens du projet philosophique est de créer des « formes du pensable » – correspond l'institutionnalisme poïétique sur le plan pratique : la création *ex nihilo* d'une *forme de vie*, c'est-à-dire d'une totalité dans et par laquelle sont remédiatisées les pratiques. Aussi s'agit-il dans les deux cas de porter la création au cœur de la pratique, qu'il s'agisse de l'activité proprement philosophique ou bien de celle politique. C'est pourquoi nous pourrions également dire que l'institutionnalisme castoradien est un institutionnalisme constructiviste¹, puisqu'il s'agit bel et bien de *construire* une forme de vie, au même titre qu'il s'agit, en philosophie, de créer des concepts par lesquels l'objectivité phénoménale est constituée. En d'autres termes, le contenu du concept de création chez Castoriadis, acquis à l'occasion de la réflexion philosophique, informe le sens même de son institutionnalisme, qui vise à définir les modalités de l'accès à l'autonomie par la création d'une forme de vie institutionnalisée. Comme chez Hegel, il y a chez Castoriadis une instruction philosophique de l'institutionnalisme, à condition cependant de préciser qu'une telle instruction se conçoit désormais dans un contexte postmétaphysique et antifondationaliste, laissant par conséquent ouvert le contenu du réseau institutionnel rationnel. C'est la raison pour laquelle le critère de rationalité de l'institution chez Castoriadis est sa réflexivité poïétique, et non sa participation à une histoire universelle que le philosophe ressaisit sur le plan de la pensée spéculative.

En dernier lieu, ce n'est plus sous la forme d'une détermination, ou, plutôt, d'une instruction, de la politique par la philosophie que se déploie le rapport entre philosophie et politique, mais plutôt selon celle d'un retour de la facticité politique dans la définition même de la philosophie. Car il ne s'agit pas seulement de dire que des conditions sociales et politiques préexistent au déploiement de la philosophie, à savoir la retotalisation du champ social d'après

¹ Richard Sobel avait suggéré cette voie interprétative dans une recension de *L'Imaginaire radical* de Nicolas Poirier. Cf. Richard Sobel, « Pour un constructivisme radical et intégral : Cornelius Castoriadis », *op. cit.*

le projet d'autonomie. Il faut aussi considérer, bien plus profondément, que la philosophie redéploie la créativité politique *dans la raison*. Si l'essence de la philosophie est d'être constructiviste pour Castoriadis, c'est-à-dire de procéder à un découpage et à une création toujours nouvelle de la phénoménalité moyennant sa propre autodétermination conceptuelle, c'est parce que la politique, au sens fort du terme (inspection critique et collective des fondements de la vie collective et de ses institutions), est d'être « constructiviste ». Aussi existe-t-il chez Castoriadis une *politisation* de la philosophie, non dans le sens où la philosophie a pour fonction de remobiliser sur le plan idéologique des intérêts pratiques, mais dans celui où elle redéploie, dans le champ de l'abstraction, la créativité immanente aux pratiques sociales, *a fortiori* les pratiques démocratiques. Il s'agit là d'un des aspects centraux de la réécriture poïétique par Castoriadis de la philosophie de la *praxis*.

Il n'y a donc pas, comme nous le voyons, de philosophie politique à proprement parler chez Castoriadis, du moins si l'on entend par « philosophie politique » le projet d'une soumission des institutions et des pratiques à une conception de la raison que se donne le philosophe préalablement à toute pratique. Toute la pensée politique de Castoriadis, ainsi que sa philosophie, sont construites *contre* une telle conception de la philosophie politique, qui, d'après lui, obère ce que la politique a de propre et de créateur. En ce sens, nous pourrions dire que Castoriadis propose plutôt une philosophie *de* et *pour* la politique, c'est-à-dire une philosophie – le pluralisme ontopoïétique constructiviste – qui vise, en partie, à dégager ce qu'est la politique (contre ses surdéterminations philosophiques) afin de libérer ses potentialités poïétiques. Mais, par ce geste de désobstruction conceptuelle et de libération pratique, c'est bel et bien sur une *philosophie politique* que Castoriadis débouche : le projet d'une objectivation institutionnelle de la raison poïétique, et, par conséquent, l'avènement d'une forme d'universalité pratique dont la spécificité s'énonce dans l'universalisation de la créativité.

2.2. L'universalité pratique de Castoriadis dans le contexte postmétaphysique de l'histoire de la philosophie politique

2.2.1. L'inactualité d'une philosophie politique postmétaphysique

Dans l'histoire de la philosophie politique, le coup de maître de Castoriadis est, d'après nous, d'être parvenu à tenir ensemble les traits structurels les plus forts de la philosophie

politique *et* ceux de la pensée postmétaphysique. Il s'agit là d'un équilibre théétique délicat qu'aucune autre philosophie de son époque ne présente aussi explicitement.

La pensée politique de Castoriadis présente en effet ces traits caractéristiques et invariants de la philosophie politique :

1. Elle procède à une détermination préalable du contenu, des objets et des formes de la raison.
2. Elle propose une définition des conditions de l'action selon sa conceptualité philosophique.
3. Elle définit le contenu et les formes de l'action à partir de son concept de raison.
4. Elle identifie le sujet politique, c'est-à-dire le porteur du projet d'objectivation institutionnelle de la raison.
5. Elle définit et anticipe les formes et le contenu de l'universalité pratique comme raison objectivée.
6. Elle critique les formes non-philosophiques d'universalité pratique.

Chacun de ces traits structurels et transhistoriques de la philosophie politique est repris au crible de ceux de la pensée postmétaphysique, moyennant, certes, les variantes proprement castoriadiennes de la critique de la « pensée héritée » :

1. Elle cherche à émanciper la philosophie de son rapport aux idéalités métaphysiques.
2. Elle fait de l'histoire et de la temporalité des enjeux centraux de la redéfinition de la philosophie.
3. Elle s'engage dans une critique du rapport entre raison et principe logique d'identité.
4. Elle se déploie comme pensée antifondationaliste.
5. Elle reconsidère le sujet et l'objet de la connaissance à partir de sa nouvelle perspective temporelle et anti-identitaire.
6. Elle s'engage dans une critique radicale des rapports entre théorie et pratique.

Dès lors, toute l'originalité et tout l'intérêt de la pensée castoriadienne est de reprendre la philosophie politique dans et par un concept de raison postmétaphysique, et non de faire jouer celle-ci contre celle-là. Pour le dire simplement : Castoriadis est parvenu à articuler les exigences et tâches distinctives de la philosophie politique avec les traits fondamentaux de la pensée postmétaphysique.

Il s'agit d'une configuration singulière, car, dans la majorité des cas, l'adoption, explicite ou non, d'une perspective postmétaphysique conduit non seulement à une mise à distance de la philosophie politique, mais aussi à l'adoption de perspectives théoriques et pratiques qui lui sont étrangères. Car si l'on peut penser, avec Slavoj Žižek¹ ou Saul Newman², à raison, que les pensées politiques postmétaphysiques sont bel et bien des pensées de l'universalité pratique – et non des philosophies « relativistes », comme elles sont bien souvent présentées –, il reste qu'elles la pensent selon des modalités et des schèmes distincts de la tradition de la philosophie politique, dont la spécificité est de penser la politique à partir d'un concept substantiel de raison. Pour le dire plus précisément, seule la pensée de Castoriadis, à l'exception peut-être de celle de Deleuze et Guattari, se présente comme une reformulation concomitante du contenu de la raison et de la politique, et, par conséquent, comme une reformulation *positive* de la relation entre philosophie et politique dans un référent postmétaphysique. Si l'on prend, par exemple, la pensée politique de Rancière³, nous voyons bien que la redéfinition qu'il propose du concept de politique ne se fait pas à partir d'une tentative générale de reconceptualisation de la raison en vue de son objectivation institutionnelle – même si celle-ci est problématisée implicitement. Nous pourrions dire la même chose de Chantal Mouffe ou Ernesto Laclau. Si leurs présupposés philosophiques wittgensteiniens leur servent à penser certaines conditions et certains aspects de l'universalité pratique, leur théorie politique ne repose pas sur une philosophie au sens fort du terme, c'est-à-dire sur une explicitation préalable du contenu de la raison dans son rapport à l'universel. Ce faisant, leur concept d'universalité pratique n'est pas un concept *philosophique*. La construction, via la stratégie populiste, d'une hégémonie n'est pas l'objectivation institutionnelle d'un contenu rationnel jugé universel. Ce qui fait de la pensée de Castoriadis une *philosophie politique*, et, *a fortiori*, une philosophie politique *postmétaphysique*, c'est donc cette tentative hautement paradoxale : *penser l'objectivation institutionnelle de la raison à partir d'un concept de raison dont l'universalité se fonde sur l'autopositionnement contingent de l'acte créateur*.

1 Slavoj Žižek, « La subjectivation politique et ses vicissitudes », in *Le sujet qui fâche: le centre absent de l'ontologie politique*, Paris, Flammarion, 2007, p. 227-325.

2 Saul Newman, *Unstable universalities: poststructuralism and radical politics*, Manchester, Manchester University Press, 2012.

3 Pour une comparaison des deux auteurs : Gilles Labelle, « Two refoundation projects of democracy in contemporary French philosophy : Cornelius Castoriadis and Jacques Rancière », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 27, n. 4, 2001, p. 75-103.

C'est ce délicat travail de suture – entre les exigences de la philosophie politique et la pensée postmétaphysique – qui constitue un renouvellement profond de la philosophie politique et, par conséquent, du contenu et des formes de l'universalité pratique.

2.2.2. L'universalité pratique poïétique de Castoriadis : la créativité institutionnelle comme énigme résolue de la philosophie politique ?

Ce renouvellement de la philosophie politique passe, comme nous l'avons vu tout au long de cette thèse, non seulement par une redéfinition de la raison, mais aussi par une reconceptualisation profonde des conditions, moyens et fins de la raison pratique. C'est enfin sur une réécriture profonde du contenu de l'universalité pratique que débouche le projet critique de Castoriadis, réécriture dont il convient désormais de synthétiser les diverses facettes afin d'en apprécier l'originalité historique et philosophique

La conception castoriadienne de l'universalité pratique est composée de deux niveaux. Le premier est descriptif. Il s'agit de décrire la constitution de l'universalité social-historique du sens, qui est toujours un sens particulier et historiquement déterminé. Le contenu de ce premier niveau est pourvu par la théorie de l'institution imaginaire de la société. À partir d'une réflexion sur l'ontologie de l'être social-historique, Castoriadis cherche à penser comment le social s'institue dans l'élément de l'universalité. Il soutient alors la thèse qu'il existe un invariant sociologique d'après lequel toute société s'institue par la création d'une universalité herméneutique : d'une part, la société se crée par et dans l'universalité interne du sens (c'est la totalisation apriorique du social par les « significations imaginaires sociales ») ; d'autre part, elle pose le sens dont elle procède comme universel, c'est-à-dire comme devant s'appliquer à toute autre forme sociale. C'est pourquoi, d'après Castoriadis, il existe une « tendance naturelle » à la xénophobie et au racisme. Le rejet de l'autre est le complément de l'autoposition social-historique du sens. Cette universalité pratique, celle du sens à l'échelle de la totalité sociale, est donc une universalité *de fait*.

Le second niveau est normatif, et recoupe une des exigences internes de toute philosophie politique, qui est de chercher à penser, dans la querelle des universaux pratiques, une forme d'universalité pratique dont la supériorité est fondée en raison. En d'autres termes, il s'agit, cette fois, de penser *une* forme de constitution du sens ayant valeur universelle, c'est-à-dire pouvant être désignée comme une forme souhaitable d'effectivité herméneutique pour toute société. Il ne s'agit donc plus de penser le fait de l'universalité social-historique du sens,

mais, pour ainsi dire, *l'universalité nécessaire d'un universel pratique*. La thèse de Castoriadis est que la seule forme d'universalité pratique susceptible d'être désignée comme véritablement universelle est celle de l'autonomie, plus précisément celle d'une autonomie réflexive et poïétique. Cette thèse, moderne, nous l'avons vu, est à son tour reprise et spécifiée sous la forme d'une conception institutionnaliste de l'autonomie. Il ne s'agit pas seulement de penser l'autonomie abstraitement, mais de la penser comme une effectivité institutionnelle, elle-même fondée sur une *pratique* de l'autonomie par un *dèmos* réflexif. Sur le plan constitutionnel, Castoriadis pense cette forme universelle d'universalité pratique comme démocratie directe. Sur le plan philosophique, il s'agit d'une objectivation institutionnelle universelle d'une raison poïétique.

Selon la typologie des objections au procéduralisme moderne que nous avons présentée en introduction, nous pourrions dire que Castoriadis propose une variante de l'objection historiciste et éthique à la procéduralisation de l'universalité pratique. À l'instar de Hegel, il cherche à dépasser, sous une forme institutionnaliste, le formalisme pratique découlant de la critique moderne de la métaphysique. Cependant, la perspective poïétique et postmétaphysique qu'il adopte par ailleurs le conduit à penser de manière nouvelle le rapport entre philosophie et politique, et, ce faisant, le sens même de la philosophie politique. Car, s'il y a une leçon que l'on peut retenir de Castoriadis, outre sa critique de l'histoire de la philosophie et de ses fondements « ensembliste-identitaires », c'est celle selon laquelle la politique et sa créativité historique sont à l'origine du déploiement de la raison dans l'histoire. C'est à ce titre que la pensée de Castoriadis peut être désignée comme une grande philosophie politique. Elle fait de la politique, identifiée à la déraison par les philosophes, la véritable source de l'universel. Par le long détour de la critique de la pensée métaphysique, Castoriadis est donc parvenu à cette évidence, contre laquelle le discours philosophique sur la politique s'est pourtant construit : c'est par la politique, entendue comme créativité institutionnelle, que l'homme est non seulement susceptible de se donner les fondements de son existence commune, mais aussi de réaliser la raison dans l'histoire. La politique est l'énigme résolue de toute philosophie politique.

BIBLIOGRAPHIE

La section bibliographique sur Castoriadis n'inclut que les études ayant été consultées. Pour une bibliographie exhaustive, <http://www.agorainternational.org/fr/frenchworks.html>.

Nous n'incluons pas dans cette bibliographie les chapitres de livres collectifs ou les articles des *Cahiers Castoriadis* cités lors des développements.

De Castoriadis

Réédition 10/18 des textes de *Socialisme ou Barbarie*

- CASTORIADIS, Cornelius, *Capitalisme moderne et révolution. 1, L'impérialisme et la guerre*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979.
- . *Capitalisme moderne et révolution. 2, Le mouvement révolutionnaire dans le capitalisme moderne*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979.
- . *La Société bureaucratique. 1, Les rapports de production en Russie*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1977.
- . *La Société bureaucratique. 2, La révolution contre la bureaucratie*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1973.
- . *Le Contenu du socialisme*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979.
- . *L'Expérience du mouvement ouvrier. 1, Comment lutter*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1974.
- . *L'Expérience du mouvement ouvrier. 2, Prolétariat et organisation*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1974.

Écrits politiques

- CASTORIADIS, Cornelius, *Écrits politiques 1945-1997. La question du mouvement ouvrier. Tome 1*, Paris, Éditions du Sandre, 2012.
- . *Écrits politiques 1945-1997. La question du mouvement ouvrier. Tome 2*, Paris, Éditions du Sandre, 2012.
- . *Écrits politiques 1945-1997. Quelle démocratie ? Tome 1*, Éditions du Sandre, 2013.
- . *Écrits politiques 1945-1997. Quelle démocratie ? Tome 2*, Paris, Éditions du Sandre, 2013.
- . *Écrits politiques 1945-1997. La société bureaucratique*, Paris, Éditions du Sandre, 2015.

Institution imaginaire de la société et Carrefours du Labyrinthe

- CASTORIADIS, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.
- . *Les Carrefours du labyrinthe*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- . *Les Carrefours du labyrinthe. 2, Domaines de l'homme*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.
- . *Les Carrefours du labyrinthe. 3, Le monde morcelé*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

- . *Les Carrefours du labyrinthe. 4, La montée de l'insignifiance*, Paris, Éditions du Seuil, 2007.
- . *Les Carrefours du labyrinthe. 5, Fait et à faire*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.
- . *Les Carrefours du labyrinthe. 6, Figures du pensable*, Paris, Éditions du Seuil, 2009.

Séminaires

- CASTORIADIS, Cornelius, *Sur « Le politique » de Platon*, Paris, Éditions du Seuil, 1999.
- . *La création humaine I. Sujet et vérité dans le monde social-historique. Séminaires 1986-1987*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.
- . *La création humaine, II. Ce qui fait la Grèce, 1 : D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.
- . *La création humaine, III. Ce qui fait la Grèce, 2 : La Cité et les lois. Séminaires 1983-1984*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.
- . *La création humaine, IV. Ce qui fait la Grèce, 3 : Thucydide, la force et le droit. Séminaires 1984-1985*, Paris, Éditions du Seuil, 2010.

Entretiens, écrits de circonstance et débats

- CASTORIADIS, Cornelius, *Démocratie et relativisme, débat avec le MAUSS*, Paris, Mille et une nuits, 2010.
- . *Histoire et création, textes philosophiques inédits, 1945-1967*, éd. Nicolas Poirier, Paris, Éditions du Seuil, 2009.
- . *Une société à la dérive : entretiens et débats, 1974-1997*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.
- . « C.L.R. James and the fate of Marxism », dans *C.L.R. James : his intellectual legacies*, éd. Selwyn Reginald Cudjoe et William E. Cain, University of Massachusetts Press, 1995, p. 277-297.
- CASTORIADIS, Cornelius, et Daniel COHN-BENDIT, *De l'écologie à l'autonomie*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2014.
- CASTORIADIS, Cornelius, et Christopher LASCH, *La culture de l'égoïsme*, Paris, Climats, 2012.
- CASTORIADIS, Cornelius, et Paul RICŒUR, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris, Éditions EHESS, 2016.
- JAMES, C. L. R., Grace Lee BOGGS, et Cornelius CASTORIADIS, *Facing Reality*, Detroit, Bewick, 1974.
- MORIN, Edgar, Claude LEFORT, et Cornelius CASTORIADIS. *Mai 68, la brèche*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1988.

Sur Castoriadis

Monographies

- ADAMS, Suzi, *Castoriadis's Ontology, Being and Creation*, New York, Fordham University Press, 2011.
- CAUMIÈRES, Philippe, *Castoriadis, critique sociale et émancipation*, Paris, Éditions Textuel, 2011.
- . *Castoriadis, le projet d'autonomie*, Paris, Michalon, 2007.
- CAUMIÈRES, Philippe, et Arnaud TOMÈS, *Cornelius Castoriadis, réinventer la politique après Marx*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.
- DAVID, Gérard, *Cornelius Castoriadis, le projet d'autonomie*, Paris, Michalon, 2000.
- DOSSE, François, *Castoriadis, une vie*, Paris, La Découverte, 2014.
- KLOOGER, Jeff, *Castoriadis : psyche, society, autonomy*, Leiden, Brill, 2009.
- LATOUCHE, Serge, *Cornelius Castoriadis ou l'autonomie radicale*, Éditions le passager clandestin, Neuvy-en-Champagne, 2014.
- MEMOS, Christos, *Castoriadis and critical theory : crisis, critique and radical alternatives*, Basingtoke/New York, Palgrave Macmillan, 2014.
- POIRIER, Nicolas, *Castoriadis, l'imaginaire radical*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- . *L'Ontologie politique de Castoriadis, création et institution*, Paris, Payot, 2011.
- PRAT, Jean-Louis, *Introduction à Castoriadis*, Paris, La Découverte, 2012.
- TOVAR-RESTREPO, Marcela, *Castoriadis, Foucault, and autonomy. New approaches to subjectivity, society, and social change*, London, Continuum International Pub., 2012.

Publications collectives

- BACHOFEN, Blaise, Nicolas POIRIER, et Sion ELBAZ (éd.), *Cornelius Castoriadis, réinventer l'autonomie*, Paris, Éditions du Sandre, 2008.
- BUSINO, Giovanni (éd.), *Autonomie et autotransformation de la société, la philosophie militante de Cornelius Castoriadis*, Genève, Droz, 1989.
- FABRI, Éric, et Manuel CERVERA-MARZAL (éd.), *Autonomie ou barbarie, la démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, Neuvy-en-Champagne, Le passager clandestin, 2015.
- LIARTE, Aurélien, et Philippe GEORGES (éd.) *Imaginer avec Castoriadis*, Nice, Les Éditions Ovidia, 2013.
- POIRIER, Nicolas (éd.), *Cornelius Castoriadis et Claude Lefort, l'expérience démocratique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015.
- TRANCHANT, Thibault, et Stéphane VIBERT (éd.), *Temps, temporalités et histoire dans l'œuvre de Cornelius Castoriadis*, Québec, Presses de l'Université Laval, à paraître.

Cahiers Castoriadis et numéros spéciaux de revues

Cahiers Castoriadis

- CAUMIÈRES, Philippe, Sophie KLIMIS, et Laurent VAN EYNDE (éd.), *Cahiers Castoriadis. Imaginaire et création historique*, vol. 2, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2006.
- . *Cahiers Castoriadis. Praxis et institution*, vol. 4, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2008.
- . *Cahiers Castoriadis. Castoriadis et les Grecs*, vol. 5, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2010.
- . *Cahiers Castoriadis. Castoriadis et la question de la vérité*, vol. 6, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2010.
- . *Cahiers Castoriadis. Socialisme ou Barbarie aujourd'hui, Analyses et témoignages*, vol. 7, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2012.
- CAUMIÈRES, Philippe, et Sophie KLIMIS (éd.), *Cahiers Castoriadis. L'autonomie en pratique(s)*, vol. 8, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2013.
- KLIMIS, Sophie, et Laurent VAN EYNDE (éd.), *Cahiers Castoriadis. L'imaginaire selon Castoriadis. Thèmes et enjeux*, vol. 1, Facultés universitaires Saint-Louis, 2006.
- . *Cahiers Castoriadis. Psyché, de la monade psychique au sujet autonome*, vol. 3, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2007.

Numéros spéciaux de revues

- Cahiers critiques de philosophie. Cornelius Castoriadis, une pensée neuve*, vol. 6, Paris, Hermann, 2008.
- Cosmos and history : the journal of natural and social philosophy*, vol. 8, n. 2, 2012.
- Diferencia(s) : revista de teoría social contemporánea*, vol. 1, n. 2, 2016.
- Droits*, vol. 31, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- European Journal of Social Theory*, vol. 15, n. 3, Falmer, SAGE Publications, 2012.
- Les Temps Modernes*, vol. 609, Paris, Gallimard, 2000.

Présentations générales (articles)

- BARBIER, René, « Castoriadis et l'imaginaire », dans *L'approche transversale, l'écoute sensible en sciences humaines*, Paris, Anthropos, 1997, p. 57-91.
- BOREL, Pierre-Marie, « Sur la philosophie de Cornélius Castoriadis », *Revue de l'enseignement Philosophique Gagny*, vol. 34, n. 3, 1984, p. 45-53.
- DELACAMPAGNE, Christian, « Mort de Cornelius Castoriadis, révolutionnaire antimarxiste », *Le Monde*, 29 décembre 1997.
- DESCOMBES, Vincent, « 7. Le projet d'autonomie », dans *La philosophie par gros temps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989, p. 149-163.
- GAGNON, Gabriel, « À la recherche de l'autonomie, Cornelius Castoriadis », *Sociologie et sociétés*, vol. 14, n. 2, 1982, p. 113-118.

- GAGNON, Louis-Gilles, « La spécificité de l'humain chez Cornelius Castoriadis », dans *La dualité entre nature et culture en sciences sociales*, éd. Benoît Coutu, Montréal, Éditions libres du Carré Rouge, 2014, p. 199-212.
- GUIBAL, Francis, « Cornélius Castoriadis, un appel à la lucidité active », *Études*, vol. 352, n. 6 1980, p. 761-779.
- . « La puissance créatrice de l'imaginaire. En hommage à Cornélius Castoriadis », *Études*, vol. 389, n. 3, 1998, p. 195-205.
- . « La raison occidentale en question. Le diagnostic de Cornelius Castoriadis », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 73, n. 2, 1989, p. 185-204.
- SINGER, Brian, « The Early Castoriadis, socialism, barbarism, and the bureaucratic thread », *Canadian Journal of political and Social Theory*, vol. 3, n. 3, 1979, p. 35-56.
- . « The Later Castoriadis, institution under interrogation », *Canadian journal of political and social theory*, vol. 4, n. 1, 1980, p. 75-101.

Perspectives comparatives (articles)

- COOPER, Andrew, « Being or Chaos ? Heidegger and Castoriadis at the crossroads », *Cosmos and history : the journal of natural and social philosophy*, vol. 8, n. 2, 2012, p. 78-100.
- KLOOGER, Jeff, « The Guise of nothing : Castoriadis on indeterminacy, and its misrecognition in Heidegger and Sartre », *Critical Horizons*, vol. 14, n. 1, 2013, p. 1-21.
- LABELLE, Gilles, « Two Refoundation projects of democracy in contemporary French philosophy : Cornelius Castoriadis and Jacques Rancière », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 27, n. 4, 2001, p. 75-103.
- MOUZAKITIS, Angelos, « Autonomy and authenticity. On the aporetic nature of time and history : Castoriadis - Heidegger », *Critical Horizons*, vol. 7, n. 1, 2006, p. 277-301.
- ROSENGREN, Mats, « Making sense - Cassirer, Castoriadis and the embodied production of meaning », dans *Bodies in action and symbolic forms : Zwei Seiten der Verkörperungstheorie*, éd. Alex Arteaga, Marion Lauschke, et Horst Bredekamp, Berlin/Boston, Akademie Verlag, 2012, p. 29-36.
- STRAUME, Ingerid S., « A Common world ? Arendt, Castoriadis and political creation », *European Journal of Social Theory*, vol. 15, n. 3, 2012, p. 367-383.
- TASIC, Vladimir, « Mathematics and revolutionary theory : reading Castoriadis after Badiou », *Cosmos and history : the journal of natural and social philosophy*, vol. 8, n. 2, 2012, p. 60-77.
- THOMPSON, John B., « Ideology and the social imaginary : an appraisal of Castoriadis and Lefort », *Theory and Society*, vol. 11, n. 5, 1982, p. 659-681.

Philosophie de Castoriadis (articles)

- ADAMS, Suzi, « Interpreting creation : Castoriadis and the birth of autonomy », *Thesis Eleven*, vol. 83, n. 1, 2005, p. 25-41.
- CIARAMELLI, Fabio, « The Self-presupposition of the origin : homage to Cornelius Castoriadis », *Thesis Eleven*, vol. 49, n. 1, 1997, p. 45-67.
- KAVOULAKOS, Konstantinos, « Cornelius Castoriadis on social imaginary and truth », *Ariadne*, vol. 12, 2006, p. 201-213.

- KLOOGER, Jeff, « From nothing : Castoriadis and the concept of creation », *Critical Horizons*, vol. 12, n. 1, 2011, p. 29-47.
- MCMORROW, Sean, « Concealed chora in the thought of Cornelius Castoriadis : a bastard comment on trans-regional creation », *Cosmos and history : the journal of natural and social philosophy* vol. 8, n. 2, 2012, p. 117-129.
- NICOLACOPOULOS, Toula, et George VASSILACOPOULOS, « The time of radical autonomous thinking and social-historical becoming in Castoriadis », *Thesis Eleven*, vol. 120, n. 1, 2014, p. 59-74.
- PAPADIMITROPOULOS, Vangelis, « Indeterminacy and creation in the work of Cornelius Castoriadis », *Cosmos and history : the journal of natural and social philosophy*, vol. 11, n. 1, 2015, p. 256-268.
- SOBEL, Richard. « Pour un constructivisme radical et intégral : Cornélius Castoriadis », *L'Homme & la société*, n. 155, 2005, p. 195-201.
- TOURNEUX, Odile, « Lectures contemporaines du principe présocratique d'*apeiron* : Simondon, Castoriadis », *Philonsorbonne*, n. 10, 2016, p. 69-88.
- TZOUVARAS, Athanassios, « Sets with dependent elements : elaborating on Castoriadis' notion of "magma" ». Consulté le 4 août 2016. [https://www.researchgate.net/profile/Athanassios_Tzouvaras/publication/228443357_Sets_with_dependent_elements_Elaborating_on_Castoriadis'_notion_of_'magma'/links/540d7ed60cf2d8daaacb2119.pdf.]

Castoriadis et le marxisme (articles et monographies)

Sur Castoriadis

- BOURDET, Yvon, « Marxisme et théorie révolutionnaire. Lecture de Cardan, relecture de Castoriadis », *Autogestion et socialisme*, n. 33-34, 1976 p. 159-176.
- FAUSTO, Ruy, « L'héritage de Lefort et Castoriadis, critiques de Marx », dans *Les socialismes*, éd. Juliette Grange et Pierre Musso, Lormont, Le Bord de l'eau, 2012, p. 245-258.
- GARO, Isabelle, *Marx et l'invention historique*, Paris, Syllepse, 2011.
- HOWARD, Dick, « Castoriadis, Marx and Marxism », *Critical Horizons*, vol. 7, n. 1, 2006, p. 239-249.
- . « Ontology and the political project : Cornelius Castoriadis », dans *The Marxian Legacy*, Basingstoke, The MacMillan Press, 1977, p. 262-301.
- MEMOS, Christos, « Axelos, Castoriadis, Papaioannou and Marx : towards an anti-critique », *Philosophy & social criticism*, vol. 39, n. 10, 2013, p. 1029-1047.
- . « Castoriadis on Althusser and the crisis of marxism », *Cosmos and history : the journal of natural and social philosophy*, vol. 8, n. 2, 2012, p. 100-116.
- . « Pannekoek and Castoriadis on the question of Stalinism », *Critique*, vol. 39, n. 4, 2011, p. 525-544.
- POIRIER, Nicolas, « Quel projet politique contre la domination bureaucratique ? Castoriadis et Lefort à Socialisme ou Barbarie (1949-1958) », *Revue du MAUSS*, n. 38, 2011, p. 185-196.

- RAMSAY, Anders, « Castoriadis' critique of Marx and Marxism in "Modern capitalism and revolution" », dans *Destins d'exilés : trois philosophes grecs à Paris*, éd. Servanne Jollivet, Christophe Premat, et Mats Rosengren, Paris, Le Manuscrit, 2011, p. 199-222.
- RENAULT, Gregory, « From bureaucracy to l'imaginaire : Cornelius Castoriadis' immanent critique of Marxism », *Catalyst*, n. 13, 1979, p. 72-90.
- VITALE, Sarah, « Castoriadis, Marx, and the critique of productivism », *Telos*, n. 174, 2016, p. 129-148.

Autour de Socialisme ou Barbarie

- DELANNOI, Gil, « Arguments, 1956-1962, ou la parenthèse de l'ouverture », *Revue française de science politique*, vol. 34, n. 1, 1984, p. 127-145.
- DIESBACH, Sébastien de, *La révolution impossible : mes années avec Socialisme et Barbarie*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- GOTTRAUX, Philippe, « Socialisme ou barbarie » : un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre, Lausanne, Éditions Payot, 1997.
- HASTINGS-KING, Stephen William, *Looking for the proletariat : Socialisme ou Barbarie and the problem of worker writing*, Leiden, Brill, 2014.
- MAUGER, Gérard, « Les origines intellectuelles de Mai-Juin 68 », *Siècles. Cahiers du Centre d'histoire « Espaces et Cultures »*, n. 29, 2009, p. 109-122.
- RAFLIN, Marie-France, « "Socialisme ou barbarie" : du vrai communisme à la radicalité », A.N.R.T., Université de Lille III, 2005.

Modernité et postmodernité (articles)

- ARNASON, Johann P., « Modernity as project and as field of tensions », dans *Communicative action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of communicative action*, éd. Axel Honneth et Hans Joas, Cambridge, The MIT Press, p. 181-213.
- . « The Multiplication of modernity », dans *Identity, culture and globalization*, éd. Eliezer Ben-Rafael et Yitzhak Sternberg, Leiden, Brill, 2001, p. 131-154.
- BRECKMAN, Warren, « Cornelius Castoriadis contra postmodernism : beyond the "French ideology" », *French politics and society*, vol. 16, n. 2, 1998, p. 30-42.
- CLARK, John, « Cornelius Castoriadis : thinking about political theory », *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 13, n. 1, 2002, p. 67-74.
- DOYLE, Natalie J., « Autonomy and modern liberal democracy : from Castoriadis to Gauchet », *European Journal of Social Theory*, vol. 15, n. 3, 2012, p. 331-347.
- HOWARD, Dick, et Diane PACOM, « Autonomy - the legacy of the Enlightenment : a dialogue with Castoriadis », *Thesis Eleven*, vol. 52, n. 1, 1998, p. 83-101.
- KIOUPKIOLIS, Alexandros, « The agonistic turn of critical reason. Critique and freedom in Foucault and Castoriadis », *European journal of social theory*, vol. 15, n. 3, 2012, p. 385-402.
- PREMAT, Christophe, « Castoriadis and the modern political imaginary - oligarchy, representation, democracy », *Critical Horizons*, vol. 7, n. 1, 2006, p. 251-275.
- SMITH, Karl E, « The constitution of modernity : a critique of Castoriadis », *European journal of social theory*, vol. 12, n. 4, 2009, p. 505-521.

Autour des notions d'autonomie et de politique (articles)

- CAUMIÈRES, Philippe, « Autonomie et aliénation. Cornelius Castoriadis : repenser l'aliénation au-delà de l'humanisme », *Cahiers critiques de philosophie*, n. 8, 2009, p. 195-212.
- COHEN, Jean L. « The self-institution of society and representative government : can the circle be squared ? », *Thesis Eleven*, vol. 80, n. 1, 2005, p. 9-37.
- HOLMAN, Christopher, « Reconsidering the citizens' assembly on electoral reform phenomena : Castoriadis and radical citizen democracy », *New Political Science*, vol. 35, n. 2, 2013, p. 203-226.
- KALYVAS, Andreas, « Norm and critique in Castoriadis's theory of autonomy », *Constellations*, vol. 5, n. 2, 1998, p. 161-182.
- OJEILI, Chamsy, « Post-Marxism with substance : Castoriadis and the autonomy project », *New Political Science*, vol. 23, n. 2, 2001, p. 225-239.
- POIRIER, Nicolas, « Espace public et émancipation chez Castoriadis », *Revue du MAUSS*, vol. 2, n. 34, 2009, p. 368-384.
- PREMAT, Christophe, « L'autonomie comme mise en équation de la liberté et de l'égalité », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 190, n. 4, 2006, p. 737-750.

Autour du débat Castoriadis/Habermas

- KALYVAS, Andreas, « La politique de l'autonomie et le défi de la délibération : Castoriadis contra Habermas », *Les Temps Modernes*, n° 609, 2000, p. 71-103.
- MAESSCHALCK, Marc, « Éthique de la discussion et création sociale. Habermas versus Castoriadis », dans *Variations sur l'éthique. Hommage à Jacques Dabin*, Bruxelles, Publications des FUSL, 1994, p. 173-192.
- WHITEBOOK, J., « Intersubjectivity and the monadic core of the psyche : Habermas and Castoriadis on the unconscious », *Praxis International*, vol. 9, n. 4, 1990, p. 347-364.

Castoriadis et les sciences sociales et historiques (articles et monographies)

- ADAMS, Suzi, « Castoriadis and the non-subjective field : social doing, instituting society and political imaginaries », *Critical Horizons*, vol. 13, n. 1, 2012, p. 29-51.
- CRISTIANO, Javier, *Lo social como institución imaginaria. Castoriadis y la teoría sociológica*, Villa María, Eduvim, 2009.
- GENDREAU, Geneviève, et Thibault TRANCHANT (éd.), *Castoriadis et les sciences sociales*, à paraître.
- KLIMIS, Sophie, « Créer un *eidos* du social-historique selon Castoriadis », dans *Affectivité, Imaginaire, Création Sociale*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 2010, p. 13-42.
- KTENAS, Yannis, « How Castoriadis Read Weber ». *Public Seminar* (blog). Consulté le 17 mars 2018. <http://www.publicseminar.org/2018/03/how-castoriadis-read-weber/>.
- MARTUCELLI, Danilo, « Cornelius Castoriadis : promesses et problèmes de la création », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 2, n. 113, 2002, p. 285-305.
- NOURY, Mathieu, « Cornélius Castoriadis, sociologue ? Critique sociologique de l'ontologie de la création imaginaire sociale », *Aspects sociologiques*, vol. 18, n. 1, 2011, p. 1-19.

- PONCE, Liliana, « Historia, tiempo y política en la filosofía de Cornelius Castoriadis », *Las Torres de Lucca, Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 6, 2015, p. 77-94.
- . « Ontología, política e historia en Cornelius Castoriadis ». *Diferencias*, vol. 1, n. 2, 2016, p. 97-123.
- ROSSO, Germán, « Hacia un sujeto estratificado. Aportes de Cornelius Castoriadis para el estudio de la dimensión significativa de los fenómenos sociales », *Diferencias*, vol. 1, n. 2, 2016, p. 44-69.

Autour de la notion d'imagination/imaginaire (articles et monographies)

- DELITZ, Heike, et Stefan MANEVAL, « The “Hidden Kings”, or hegemonic imaginaries : analytical perspectives of post-foundational sociological thought », *Im@go. A journal of the social imaginary*, n. 10, 2018, p. 33-49.
- FAURE, Cédric, « L'écoute créative de Cornelius Castoriadis. Pour une métapsychologie de l'imagination », *Topique*, vol. 140, 2017, p. 93-107.
- GAONKAR, Dilip Parameshwar, « Toward new imaginaries : an introduction », *Public Culture*, vol. 14, n. 1, 2002, p. 1-19.
- GIUST-DESPRAIRIES, Florence, et Cédric FAURE, *Figures de l'imaginaire contemporain*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2015.
- LEGROS, Patrick, Frédéric MONNEYRON, Jean-Bruno RENARD, et Patrick TACUSSEL, *Sociologie de l'imaginaire*, Paris, Armand Colin, 2006.
- ROSS, Lachlan, « The mad animal : on Castoriadis' radical imagination and the social imaginary », *Thesis Eleven*, vol. 146, n. 1, 2018, p. 71-86.
- RUNDELL, John, « Re-reading Fichte's *Science of Knowledge* after Castoriadis. The anthropological imagination and the radical imaginary », *Thesis Eleven*, vol. 119, n. 1, 2013, p. 3-21.

Autour des notions de sujet et de psyché (articles)

- MOON, David S, « Autonomy and alienated subjectivity : a re-reading of Castoriadis, through Žižek », *Critical Psychology*, vol. 6, n. 4, 2013, p. 424-444.
- STAVRAKAKIS, Yannis, « Creativity and its limits : encounters with social constructionism and the political in Castoriadis and Lacan », *Constellations*, vol. 9, n. 4, 2002, p. 522-539.
- TRUDEL, Dominique, « La philosophie de Cornelius Castoriadis : pour une critique des conceptions cybernétiques/informationnelles de la subjectivité », *Composite*, vol. 9, n. 1, 2006, p. 153-173.

Autres monographies et articles consultés

Littérature primaire

- ALTHUSSER, Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche) », dans *Positions (1964-1975)*, Paris, Les Éditions Sociales, 1976.
- . *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005.
- ALTHUSSER, Louis, Étienne BALIBAR, Roger ESTABLET, Pierre MACHEREY, et Jacques RANCIÈRE, *Lire Le Capital*, 3^e éd, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

- ARENDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 2014.
- . *Qu'est-ce que la politique ?* Paris, Éditions du Seuil, 2001.
- . « Philosophie et politique », *Les Cahiers du GRIF*, vol. 33, n. 1, 1986, p. 84-94.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs, Paris, Gf-Flammarion, 2004.
- . *Les Politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, 1993.
- BADIOU, Alain, *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, Paris, La Fabrique, 2012.
- BALIBAR, Étienne, « 4. Qu'est-ce que la philosophie politique ? Notes pour une topique », dans *La proposition de l'égaliberté*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, p. 165-178.
- . « Le structuralisme : une destitution du sujet ? » *Revue de métaphysique et de morale*, n. 45, 2005, p. 5-22.
- . *Des universels : essais et conférences*, Paris, Galilée, 2016.
- . *La philosophie de Marx*, Paris, Éd. la Découverte, 2014.
- BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970.
- . *L'Évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.
- . « Introduction à la métaphysique », dans *La pensée et le mouvant*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.
- BLOCH, Ernst, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2012.
- BODIN, Jean, *Les six livres de la République*, éd. Gérard Mairet, Paris, Librairie Générale Française, 1993.
- BURKE, Edmund, *Réflexions sur la révolution de France : suivi d'un choix de textes de Burke sur la Révolution*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- DEBRAY, Régis, *Critique de la raison politique*, Paris, Gallimard, 1981.
- . *Le feu sacré : fonctions du religieux*, Paris, Gallimard, 2005.
- DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.
- . *L'île déserte. textes et entretiens, 1953-1974*, éd. David Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002.
- . *Le bergsonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.
- . *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- DELEUZE, Gilles, et Félix GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie, 1. L'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- . *Capitalisme et schizophrénie, 2. Mille plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 1994.
- . *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Éditions de Minuit, 2005.
- DELEUZE, Gilles, et Claire PARNET, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996.
- DERRIDA, Jacques, « La différence », dans *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 3-29.
- . « La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines », dans *L'Écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 409-428.

- DILTHEY, Wilhelm, *Critique de la raison historique : introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, trad. Sylvie Mesure, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992.
- DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, CNRS Éditions, 2007.
- . « Le problème sociologique de la connaissance », dans *Textes, I. Éléments de théorie sociale*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 190-194.
- . *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.
- ENGELS, Friedrich, *Socialisme utopique et socialisme scientifique ; Ludwig Feuerbach et l'aboutissement de la philosophie classique allemande*, Montreuil-sous-Bois, Éditions Science Marxiste, 2014.
- FEUERBACH, Ludwig, *L'Essence du christianisme*, trad. Jean-Pierre Osier et Jean-Pierre Grossein, Paris, F. Maspero, 1973.
- FOUCAULT, Michel, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France, 1976*, Paris, Éditions du Seuil/Gallimard, 1997.
- . *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- . « Nietzsche, Freud, Marx », dans *Dits et écrits, I. 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, p. 592-607.
- . « Nietzsche, la généalogie et l'histoire », dans *Dits et écrits, I. 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1004-1024.
- . « “Omnes et Singulatim” : vers une critique de la raison politique », dans *Dits et écrits, II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 953-980.
- FOUCAULT, Michel, et Gilles DELEUZE, « Les intellectuels et le pouvoir », dans *Dits et écrits, I. 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1174-1183.
- FRASER, Nancy, *Qu'est-ce que la justice sociale ? Reconnaissance et redistribution*, trad. Estelle Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005., 1986.
- FREITAG, Michel, « Ontologie et sciences humaines (réflexions sur la violence de la méthode et le respect de la société) », *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 1, 1983, p. 103-127.
- FREITAG, Michel, et Yves BONNY, *L'Oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec/Rennes, Presses de l'Université Laval/Presses Universitaires de Rennes, 2002.
- FREUD, Sigmund, *Métapsychologie*, trad. Jean Laplanche et J. B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968.
- GADAMER, Hans-Georg, *Vérité et méthode : les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- GAUCHET, Marcel, *La Condition politique*, Paris, Gallimard, 2005.
- . *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.
- . *Le Désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
- GUATTARI, Félix, *Psychanalyse et transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*, Paris, La Découverte, 2003.

- HABERMAS, Jürgen, *Le Discours philosophique de la modernité : douze conférences*, Paris, Gallimard, 1988.
- . *L'Espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, trad. Marc Buhot de Launay, Paris, Payot, 1997.
- . *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, trad. Rainer Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2012.
- . *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, Flammarion, 1999.
- HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
- . « Lettre sur l'humanisme », dans *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966.
- . « Qu'est-ce que la métaphysique ? », dans *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968.
- HONNETH, Axel, *La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, 2008.
- HORKHEIMER, Max, et Theodor Wiesengrund ADORNO, *La Dialectique de la raison : fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974.
- JAMESON, Fredric, *Le Postmodernisme ou La logique culturelle du capitalisme tardif*, Paris, Beaux-arts de Paris, 2007.
- KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. Jean-Pierre Fussler, Paris, Flammarion, 2003.
- . *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, Flammarion, 2006.
- . *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Paris, Librairie Générale Française, 1993.
- . *Métaphysique des mœurs. Première partie : Doctrine du droit*, trad. Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1988.
- KOSIK, Karel, *La dialectique du concret*, Paris, Les Éditions de la Passion, 1988.
- LACLAU, Ernesto, et Chantal MOUFFE, *Hégémonie et stratégie socialiste : vers une politique démocratique radicale*, Besançon, Les Solitaires intempestifs, 2009.
- LACLAU, Ernesto, *La guerre des identités : grammaire de l'émancipation*, Paris, La Découverte/ M.A.U.S.S., 2000.
- LARUELLE, François, « Comment “sortir” de Heidegger et de la différence en général », *Cahiers de philosophie*, vol. 3, n. 4, 1982, p. 171-187.
- . *Les philosophies de la différence : introduction critique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- LEFORT, Claude, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979.
- . *Essais sur le politique : XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.
- . *L'Invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1994.
- . *Le Temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Éditions Belin, 2007.
- . *Le Travail de l'œuvre : Machiavel*, Paris, Gallimard, 1986.

- LÉNINE, *L'État et la révolution. La doctrine marxiste de l'État et les tâches du prolétariat dans la révolution*, Paris/Moscou, Éditions sociales/Éditions du Progrès, 1975.
- LUKÁCS, György, *Histoire et conscience de classe : essais de dialectique marxiste*, Paris, Éditions de Minuit, 1960.
- LUXEMBURG, Rosa, *La révolution russe*, trad. A.M. Desrousseaux, Paris, François Maspéro, 1964.
- LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.
- MARX, Karl, *Critique du droit politique hégélien*, trad. Kostas Papaioannou, Paris, Éditions Allia, 2010.
- . *La guerre civile en France : 1871*, Paris, Éditions Sociales, 1953.
- . *Manuscripts de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, éd. Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Les Éditions Sociales, 2011.
- . *Manuscripts éconómico-philosophiques de 1844*, trad. Franck Fischbach, Paris, Vrin, 2007.
- . *Œuvres. Philosophie*, trad. Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1982.
- . *Œuvres. Économie I*, trad. Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1963.
- MAUSS, Marcel, et Paul FAUCONNET, « Chapitre 2. Unité et divisions des sciences sociales », dans *Œuvres*, vol. 3, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Les Aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.
- . « L'existentialisme chez Hegel », dans *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948.
- . *L'Institution dans l'histoire personnelle et publique. Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, éd. Claude Lefort, Dominique Darmaillacq, et Stéphanie Ménasé, Paris, Belin, 2003.
- MORIN, Edgar, « Ce qui a changé dans la vie intellectuelle française », *Le Débat*, vol. 40, n. 3, 1986, p. 72-84.
- . *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Points, 2014.
- . *La Vie de la vie*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
- NEGRI, Antonio, et Michael HARTDT, *Multitude : guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Paris, La Découverte, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Le cas Wagner/Le crépuscule des idoles*, trad. Éric Blondel et Patrick Wotling, Paris, GF-Flammarion, 2005.
- PLATON, *Œuvres complètes*, éd. Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2011.
- RANCIÈRE, Jacques, *Aux Bords du politique*, Paris, Gallimard, 2012.
- . *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005.
- . *La Leçon d'Althusser*, Paris, La Fabrique, 2011.
- . *La Mésentente : politique et philosophie*, Paris, Éditions Galilée, 2013.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du Contrat social*, éd. Bruno Bernardi, Paris, Flammarion, 2001.
- SARTRE, Jean-Paul, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985.
- SCHMITT, Carl, *Parlementarisme et démocratie*, trad. Jean-Louis Schlegel, Paris, Éditions du Seuil, 1988.

- SIEYÈS, Emmanuel, *Qu'est-ce que le Tiers État ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.
- SOHN-RETHEL, Alfred, et Paul WORMSER, « Travail intellectuel et travail manuel : une critique de l'épistémologie », Mémoire de Master, Université de Rennes 1, 2015.
- SOHN-RETHEL, Alfred, *La pensée-marchandise*, éd. Anselm Jappe, trad. Gérard Briche et Luc Mercier, Bellecombès-en-Bauges, Éditions du croquant, 2010.
- STALINE, Joseph, *Le Matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, Paris, Éditions Sociales, 1945.
- STRAUSS, Leo, *La renaissance du rationalisme politique classique*, Paris, Gallimard, 1993.
- . *Qu'est-ce que la philosophie politique ?* Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- STRAUSS, Leo, et Joseph CROPSEY (éd.), *Histoire de la philosophie politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994.
- TOLSTOÏ, Léon, « Le père Serge », dans *Maître et serviteur. Nouvelles et récits (1886-1904)*, Paris, GF-Flammarion, 2010, p. 185-240.
- UEXKÜLL, Jakob von, *Mondes animaux et monde humain : suivi de La théorie de la signification*, Paris, Pocket, 2004.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les grecs : études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1996.
- WEBER, Max. *Économie et société*, Paris, Pocket, 1995, 2 vol.
- . *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965.
- . *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, 2002.
- WHITEHEAD, Alfred North, *Procès et réalité : essai de cosmologie*, Paris, Gallimard, 1995.
- ZIZEK, Slavoj, *Le sujet qui fâche : le centre absent de l'ontologie politique*, Paris, Flammarion, 2007.
- . *Le plus sublime des hystériques - Hegel avec Lacan*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

Études et commentaires

Histoire de la philosophie et contextualisation

- ANDERSON, Perry, et Pierre NORA, *La pensée tiède : un regard critique sur la culture française*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.
- BOUDON, Raymond, et François BOURRICAUD, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.
- CHARLES, Sébastien, et Syliane MALINOWSKI-CHARLES (éd.), *Scepticisme, rhétorique et politique à l'âge classique*, Paris, Honoré Champion, à paraître.
- CHRISTOFFERSON, Michael Scott, *Les intellectuels contre la gauche : l'idéologie antitotalitaire en France, 1968-1981*, Marseille, Agone, 2009.
- CUSSET, François, *French theory : Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, Éditions La Découverte, 2010.
- DESCOMBES, Vincent, *Le même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

- DOSSE, François, *Histoire du structuralisme*. Paris, La Découverte, 1991/1995, 2 vol.
- FERRY, Luc, et Alain RENAUT, *La pensée 68 : essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1988.
- GOMBIN, Richard, *Les origines du gauchisme*, Paris, Éditions du Seuil, 1971.
- KEUCHEYAN, Razmig, *Hémisphères gauches. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, Éditions La Découverte, 2010.
- MANIGLIER, Patrice (éd.), *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.
- MARTUCCELLI, Danilo, *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard, 1999.
- NISBET, Robert, *La tradition sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.
- RUBY, Christian, *Les archipels de la différence : Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard*, Paris, Éditions du Félin, 1989.
- SMITH, Plínio J., et Sébastien CHARLES (éd.), *Academic scepticism in the development of early modern philosophy*, Cham, Springer, 2017.
- VANDENBERGHE, Frédéric, *Une histoire critique de la sociologie allemande*, Paris, Éditions La Découverte/MAUSS, 1997, 2 vol.
- VATTIMO, Gianni, *Les aventures de la différence*, Paris, Éditions de Minuit, 1985.
- VOILQUIN, Jean (éd.), *Les penseurs grecs avant Socrate : de Thalès de Milet à Prodicos*, Paris, Garnier Frères, 1964.
- WORMS, Frédéric, *La philosophie en France au XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 2009.

Philosophie générale et études sur des auteurs

- ABDELMALEK, Ali Aït, « Edgar Morin, sociologue et théoricien de la complexité », *Sociétés* vol. 86, n. 4, 2004, p. 99-117.
- ARNASON, Johann P., « L'autre de la raison et la raison de l'autre », dans *Habermas : la Raison, la Critique*, éd. Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Le Cerf, 1996, p. 9-37.
- ATLAN, Henri, *Entre le cristal et la fumée : essai sur l'organisation du vivant*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.
- BADIOU, Alain, *Deleuze. « La clameur de l'être »*, Paris, Hachette, 1997.
- BERGER, Peter Ludwig, et Thomas LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité*, trad. Pierre Taminiaux, Paris, Meridiens Klincksieck, 1986.
- BOURGEOIS, Bernard, *La pensée politique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.
- CASTILLO, Monique, *Kant. L'invention critique*, Paris, Vrin, 1997.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine, *Le désenchantement de l'État : de Hegel à Max Weber*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.
- . *La sociologie de Max Weber*, Paris, La Découverte, 2014.
- . *Max Weber et l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- DASTUR, Françoise, *Heidegger : la question du « logos »*, Paris, J. Vrin, 2007.
- DI CROCE, Marianne, « Le politique chez Hannah Arendt : entre fragilité et durée », *Mémoire de Maîtrise*, Université du Québec à Montréal, 2013.

- DREYFUS, Hubert L., et Paul RABINOW, *Michel Foucault. Un parcours philosophique : au-delà de l'objectivité et de la subjectivité, avec un entretien et deux essais de Michel Foucault*, trad. Fabienne Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984.
- DUBARLE, Dominique, « Logique formalisante et logique hégélienne », dans *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite*, éd. Jacques d'Hondt, Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p. 81-159.
- EISLER, Rudolf, *Kant-Lexikon*, trad. Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 1994, 2 vol.
- FERRIÉ, Christian, *La politique de Kant. Un réformisme révolutionnaire*, Paris, Payot & Rivages, 2016.
- FILION, Jean-François, *Sociologie dialectique. Introduction à l'œuvre de Michel Freitag*, Montréal, Nota Bene, 2006.
- FLEISCHMANN, Eugène, *La philosophie politique de Hegel*, Paris, Gallimard, 1992.
- FRANKLIN, Julian H., *Jean Bodin et la naissance de la théorie absolutiste*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- FREUND, Julien, *Études sur Max Weber*, Genève, Droz, 1990.
- GENDREAU, Geneviève, « La crise des sciences chez Edmund Husserl et Michel Freitag », Mémoire de Maîtrise, Université du Québec à Montréal, 2009.
- GUILHAUMOU, Jacques, « Nation, individu et société chez Sieyès », *Genèses*, vol. 26, 1997, p. 4-24.
- HACKING, Ian, *The social construction of what ?*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1999.
- HYPPOLITE, Jean, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Rivière, 1965.
- JARCZYK, Gwendoline, et Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Hegeliana*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- KERVÉGAN, Jean-François, *L'effectif et le rationnel : Hegel et l'esprit objectif*, Paris, Vrin, 2008.
- KEUCHEYAN, Razmig, *Le constructivisme : des origines à nos jours*, Paris, Hermann, 2007.
- . « L'imagination constructiviste », *L'Année sociologique*, vol. 58, n. 2, 2008, p. 409-434.
- LAFONTAINE, Céline, *L'empire cybernétique : des machines à penser à la pensée machine*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.
- LALLEMENT, Michel, « Repenser l'institution : avec Durkheim et au-delà », *Idées économiques et sociales*, vol. 159, 2010, p. 18-24.
- LE MOIGNE, Jean-Louis, *Le constructivisme*, Paris, ESF Éditeur, 1994, 2 vol.
- MENGUE, Philippe, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1997.
- PAOLETTI, Giovanni, *Durkheim et la philosophie : représentation, réalité et lien social*, Paris, Classiques Garnier, 2012.
- PANICHI, Nicola, *Les liens à renouer. Scepticisme, possibilité, imagination politique chez Montaigne*, trad. Jean-Pierre Fauquier, Paris, Honoré Champion, 2008.
- . « Nietzsche et le "gai scepticisme" de Montaigne », *Noesis*, n° 10, 2006, p. 93-112.

- POLTIER, Hugues, *Passion du politique : la pensée de Claude Lefort*, Genève, Labor et Fides, 1998.
- QUELQUEJEU, Bernard, « La nature du pouvoir selon Hannah Arendt : Du “pouvoir-sur” au “pouvoir-en-commun” », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 85, n. 3, 2001, p. 511-527.
- RAYNAUD, Philippe, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- ROBIN, Léon, *Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.
- SAUVAGNARGUES, Anne, *Deleuze : l'empirisme transcendantal*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.
- SEMBEL, Nicolas, « La liste des emprunts de Durkheim à la bibliothèque universitaire de Bordeaux une “imagination méthodologique” en acte », *Durkheimian Studies*, vol. 19, n. 1, 2013, p. 5-48.
- . « Emprunts de Durkheim À La Bibliothèque Universitaire de Bordeaux / Durkheim's Loans from Bordeaux University Library : 1889-1902 », *Durkheimian Studies*, vol. 19, n. 1, 2013, p. 49-71.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume, « Deleuze et les minorités : quelle “politique” ? », *Cités*, n. 40, 2010, p. 39-57.
- . *Politique et État chez Deleuze et Guattari : essai sur le matérialisme historico-machinique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.
- SOMMERER, Erwan, *Sieyès. Le révolutionnaire et le conservateur*, Paris, Michalon Éditions, 2011.
- TINLAND, Olivier (éd.), *Lectures de Hegel*, Paris, Librairie Générale Française, 2005.
- VARELA, Francisco J., *Autonomie et connaissance : essai sur le vivant*, Paris, Éditions du Seuil, 1989.
- VIBERT, Stéphane, « La référence à la société comme “totalité”. Pour un réalisme ontologique de l'être-en-société (sociologie dialectique et anthropologie holiste) », *Société*, n. 26, 2006, p. 79-113.
- WORMS, Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, 2^e éd, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.
- WOTLING, Patrick, « “L'Ultime scepticisme”. La vérité comme régime d'interprétation », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 131, n. 4, 2006, p. 479-496.

Théorie et philosophie politique

- ARTOUS, Antoine, *Démocratie, citoyenneté, émancipation : Marx, Lefort, Balibar, Rancière, Rosanvallon, Negri...*, Paris, Éditions Syllepse, 2010.
- BARBIER, Maurice, *La modernité politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.
- BERNARDI, Bruno, *Le principe d'obligation : sur une aporie de la modernité politique*, Paris, Vrin, 2007.
- BIENENSTOCK, Myriam, et André TOSEL (éd.), *La raison pratique au XX^e siècle : trajets et figures*, Paris, L'Harmattan, 2004.

- CLAIN, Olivier, « Institution », dans *Les notions philosophiques: dictionnaire. Tome 1*, éd. Sylvain Auroux, Jacques Deschamps, et François Duchesneau, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 1321-1323.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine, *La démocratie sans dèmos*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.
- . « Pour une politique des droits subjectifs : la lutte pour les droits comme lutte politique », *L'Année sociologique*, vol. 59, n. 1, 2009, p. 231-258.
- DARDOT, Pierre, et Christian LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte/Poche, 2015.
- DUPUIS-DÉRI, Francis, *Démocratie, histoire politique d'un mot : aux États-Unis et en France*, Montréal, Lux, 2013.
- DURAND FOLCO, Jonathan, *À nous la ville ! : traité de municipalisme*, Montréal, Écosociété, 2017.
- FREUND, Julien, *L'essence du politique*, Paris, Éd. Sirey, 1990.
- HERZOG, Annabel, *Penser autrement la politique. Éléments pour une critique de la philosophie politique*, Paris, Kimé, 1997.
- KEBIR, Ali, *Sortir de la démocratie*, Paris, L'Harmattan, 2015.
- LABELLE, Gilles, Éric MARTIN, et Stéphane VIBERT (éd.), *Les racines de la liberté : réflexions à partir de l'anarchisme tory*, Montréal, Nota Bene, 2014.
- LAMOUREUX, Diane, *Fragments et collages. Essai sur le féminisme québécois des années 1970*, Montréal, Les Éditions du Remue-Ménage, 1986.
- LARMORE, Charles, « Qu'est-ce que la philosophie politique? », *Phares*, vol. 10, 2010, p. 9-36.
- LOURAU, René, *L'analyse institutionnelle*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1970.
- MACKENZIE, Catriona, et Natalie STOLJAR (éd.), *Relational Autonomy : Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, New York, Oxford University Press, 2000.
- MAIRET, Gérard, *Le principe de souveraineté : histoire et fondement du pouvoir moderne*, Paris, Gallimard, 1997.
- MANENT, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme : dix leçons*, Paris, Hachette, 1997.
- MARTIN, Éric, « L'esprit des institutions : le problème de la médiation institutionnelle dans la théorie critique contemporaine », Thèse de Doctorat, Université d'Ottawa, 2013.
- . *Un pays en commun : socialisme et indépendance au Québec*, Montréal, Écosociété, 2017.
- MARTIN, Éric, et Maxime OUELLET (éd.), *La tyrannie de la valeur : débats pour le renouvellement de la théorie critique*, Montréal, Écosociété, 2014.
- MICHÉA, Jean-Claude, *Le complexe d'Orphée : la gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Paris, Climats, 2011.
- NEWMAN, Saul, *Unstable universalities : Poststructuralism and radical politics*, Manchester, Manchester University Press, 2012.
- . « The place of power in political discourse », *International political science review*, vol. 25, n. 2, 2004, p. 139-157.

WHITE, Stephen K., *Political theory and Postmodernism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Autour de Marx et du marxisme

ANDERSON, Perry, *Sur le marxisme occidental*, Paris, Maspero, 1977.

BIDET, Jacques, *Foucault avec Marx*, Paris, La Fabrique, 2015.

BRECKMAN, Warren, *Adventures of the symbolic : post-Marxism and radical democracy*, New York, Columbia University Press, 2013.

CALVEZ, Jean-Yves, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Éditions du Seuil, 1970.

CHOAT, Simon, *Marx through post-Structuralism : Lyotard, Derrida, Foucault, Deleuze*, London, Continuum International Publishing Group, 2010.

COLAS, Dominique, *Lénine et le léninisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.

COLLIN, Denis, *La théorie de la connaissance chez Marx*, Paris, L'Harmattan, 1996.

DARDOT, Pierre, et Christian LAVAL, *Marx, prénom : Karl*, Paris, Gallimard, 2012.

DROZ, Jacques, « Le gauchisme », dans *Histoire générale du socialisme. De 1945 à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de France, 1978, vol. 4, p. 625-658.

DUMÉNIL, Gérard, Michael LÖWY, et Emmanuel RENAULT, *Lire Marx*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

DURAND-GASSELIN, Jean-Marc, *L'École de Francfort*, Paris, Gallimard, 2012.

FEENBERG, Andrew, *Philosophie de la praxis. Marx, Lukács et l'École de Francfort*, trad. Véronique Dasas et Theodor Weisenstein, Montréal, Lux, 2016.

FISK, Milton, « Poststructuralism, Difference, and Marxism : Poststructuralism », *Praxis International*, vol. 12, n. 4, 1993, p. 323-340.

GARO, Isabelle, « La dialectique dans *Le Capital* : méthode ou scandale », dans *Dialectiques aujourd'hui*, éd. Bertell Ollman et Lucien Sève, Paris, Éditions Syllepse/Espaces Marx, 2006, p. 59-68.

———. *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx : la politique dans la philosophie*, Paris, Demopolis, 2011.

HAARSCHER, Guy, *L'ontologie de Marx : le problème de l'action, des textes de jeunesse à l'œuvre de maturité*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1980.

HABER, Stéphane, *L'aliénation : vie sociale et expérience de la déposssession*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

HOWARD, Dick, *The Marxian Legacy*, Houndmills, Macmillan Press, 1988.

ISRAËL, Joachim, *L'aliénation de Marx à la sociologie contemporaine*, Paris, Éditions Anthropos, 1972.

JAY, Martin, *L'imagination dialectique : histoire de l'École de Francfort et de l'Institut de Recherches Sociales, 1923-1950*, Paris, Payot, 1977.

———. *Marxism and Totality : The Adventures of a concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1984.

JUDT, Tony, « Le marxisme français (1945-1975) », dans *Le marxisme et la gauche française, 1830-1981*, Paris, Hachette, 1987, p. 181-245.

KOŁAKOWSKI, Leszek, *Histoire du marxisme*, Paris, Fayard, 1987.

- KOUVÉLAKIS, Efstathios, *Philosophie et révolution : de Kant à Marx*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.
- LABICA, Georges, et Gérard BENSUSSAN (éd.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- LABICA, Georges, *Le Marxisme-léninisme: éléments pour une critique*, Paris, B. Huisman, 1984.
- LAVAL, Christian, Luca PALTRINIERI, et Ferhat TAYLAN (éd.), *Marx & Foucault : lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, 2015.
- LEFEBVRE, Henri, *Problèmes actuels du marxisme*, 2^e éd, Paris, Presses Universitaires de France, 1960.
- LICHTHEIM, George, *Marxism in Modern France*, New York, Columbia University Press, 1966.
- LÖWY, Michael, *La cage d'acier : Max Weber et le marxisme wébérien*, Paris, Stock, 2013.
- . « Lukács : un marxisme de la subjectivité révolutionnaire », *Nouvelles Fondations*, vol. 3, n. 3-4, 2006, p. 150-154.
- . « Lukács et Rosa Luxemburg : la théorie du parti », *L'Homme et la société*, vol. 43, n. 1, 1977, p. 77-85.
- MÉSZÁROS, István, *Marx's theory of alienation*, London, Merlin Press, 1970.
- MOURIAUX, René. *La dialectique d'Héraclite à Marx*, Paris, Éditions Syllepse, 2010.
- NELSON, Cary, et Lawrence GROSSBERG (éd.), *Marxism and the interpretation of culture*. Urbana/Chicago, University of Illinois Press, 1988.
- OLLMAN, Bertell, *Alienation : Marx's conception of man in capitalist society*, 2nd éd. Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
- PAPAIOANNOU, Kostas, *De Marx et du marxisme*, Paris, Gallimard, 1983.
- . « Hegel et Marx : l'interminable débat », dans *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éditions Allia, 2010, p. 7-38.
- POSTER, Mark, *Existential Marxism in postwar France : From Sartre to Althusser*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- RENAULT, Emmanuel (éd.), *Lire les manuscrits de 1844*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.
- . *Marx et l'idée de critique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.
- . *Marx et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.
- ROCHE, Anne, *Boris Souvarine et La Critique Sociale*, Paris, La Découverte, 1990.
- RÜHLE, Otto, *La crise mondiale : ou, vers le capitalisme d'État*, Paris, Gallimard, 1932.
- SÈVE, Lucien, *Aliénation et émancipation*, Paris, La Dispute, 2012.
- SOUYRI, Pierre, *Le marxisme après Marx*, Paris, Flammarion, 1970.
- TOSSEL, André, « Figures philosophiques du marxisme du 20^e siècle ou la rationalité dialectique prisonnière du postulat métaphysique », dans *Le marxisme du 20^e siècle*, Paris, Syllepse, 2009, p. 35-58.
- . « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 », in *Histoire de la philosophie, III*, éd. Yvon Belaval, Paris, Gallimard, 1974, p. 901-1045.

- . *Praxis : vers une refondation en philosophie marxiste*, Paris, Éditions Sociales, 1984.
- VANDERVELDE, Émile, *L'Alternative : capitalisme d'État ou socialisme démocratique*, Paris, L'Églantine, 1933.
- VINCENT, Jean-Marie, *La théorie critique de l'École de Francfort*, Paris, Éditions Galilée, 1976.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	I
REMERCIEMENTS.....	II
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
1. LE PROBLÈME. UNIVERSALITÉ PRATIQUE ET PHILOSOPHIE POSTMÉTAPHYSIQUE	1
1.1. <i>Critique de la pensée métaphysique et universalité pratique</i>	2
1.1.1. Phase métaphysique de la philosophie politique.....	2
1.1.2. La procéduralisation de la raison et de l'universalité pratique dans la pensée postmétaphysique	5
1.2. <i>Objections à la procéduralisation de l'universalité pratique et énoncé rétrospectif du problème interne de la philosophie politique postmétaphysique</i>	9
1.2.1. L'objection historiciste	9
1.2.2. L'objection éthique.....	11
1.2.3. L'objection politique	12
2. LA THÈSE. LE CONSTRUCTIVISME ET L'INSTITUTIONNALISME POSTMÉTAPHYSIQUES DE CORNELIUS CASTORIADIS	15
2.1. <i>Les raisons d'une critique de la raison : création et « pensée héritée »</i>	17
2.2. <i>Philosophie et création : vers un pluralisme ontopoïétique constructiviste</i>	20
2.2.1. Le « fait de la création » et les tâches de la philosophie aujourd'hui	21
2.2.2. Vers un pluralisme ontopoïétique constructiviste	25
2.3. <i>Raison pratique et création : vers un institutionnalisme postmétaphysique</i>	32
2.3.1. Les tâches de la raison pratique aujourd'hui : crise(s) et créativité pratique	33
2.3.2. Vers un institutionnalisme postmétaphysique	37
2.4. <i>La théorie de l'institution imaginaire comme cadre théorique et problématique</i>	42
2.4.1. La théorie de l'institution imaginaire de la société : vue synthétique	42
2.4.2. Impacts problématiques et théoriques de la théorie de l'institution imaginaire de la société	45

PREMIÈRE PARTIE

LE PLURALISME ONTOPOÏÉTIQUE DE CORNELIUS CASTORIADIS

INTRODUCTION DE LA PREMIÈRE PARTIE.....	53
--	-----------

CHAPITRE I

LA RATIONALITÉ ENSEMBLISTE-IDENTITAIRE ET SON AUTONOMISATION.....	59
--	-----------

1. RATIONALITÉ ET SIGNIFICATION ENSEMBLISTE-IDENTITAIRES.....	60
1.1. <i>Origine sociale de la rationalité ensembliste-identitaire : « legein » et « teukhein ».....</i>	60
1.1.1. <i>Legein et teukhein : définition générale</i>	61
1.1.2. <i>Spécification imaginaire et historique du legein et du teukhein : exemples du temps et du langage.....</i>	64
1.2. <i>Caractères généraux de la logique ensembliste-identitaire</i>	66
1.2.1. <i>Opérateurs et signification ensembliste-identitaires : la logique ensembliste-identitaire comme concept praxéologique de la logique.....</i>	67
1.2.2. <i>Immanence objective de la rationalité ensembliste-identitaire : décision ontologique et étayage.....</i>	70
1.2.3. <i>Le rapport de la logique ensembliste-identitaire au legein et au teukhein : dépendance et occultation.....</i>	73
2. L'AUTONOMISATION DE LA RATIONALITÉ ENSEMBLISTE-IDENTITAIRE	76
2.1. <i>Une surdétermination ensembliste-identitaire du sens</i>	76
2.2. <i>L'autonomisation de la logique ensembliste-identitaire : une création de l'imaginaire social instituant.....</i>	80
2.2.1. <i>Naturalité de l'autonomisation de l'ensembliste-identitaire.....</i>	81
2.2.2. <i>L'imaginaire social instituant et l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire.....</i>	82
2.3. <i>Imaginaires grec et moderne : la spécificité de la modernité philosophique dans son rapport à l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire.....</i>	86
2.3.1. <i>La saisie imaginaire grecque du monde et l'élaboration de la logique ensembliste-identitaire.....</i>	87
2.3.2. <i>Les imaginaires modernes : entre renouvellement du projet d'autonomie et asservissement à la rationalité ensembliste-identitaire.....</i>	99
2.3.3. <i>La structure argumentative du concept marxien d'aliénation et la thèse castoriadienne de l'autonomisation de la rationalité ensembliste-identitaire.....</i>	105

CHAPITRE II

LES LIMITES DE LA RATIONALITÉ ENSEMBLISTE-IDENTITAIRE ET LES CONSÉQUENCES DE SON AUTONOMISATION.....	111
---	------------

1. LE SCHÈME CRITIQUE DE LA LIMITATION : PANLOGISME ENSEMBLISTE-IDENTITAIRE ET PLURALISME ONTOLOGIQUE	
1.1. <i>Irréductibilité de la totalité de l'être à l'ensembliste-identitaire : exemples du vivant et du social-historique.</i>	
1.2. <i>Transrégionalisme catégoriel et pluralisme ontologique.....</i>	116
2. LE SCHÈME CRITIQUE DE L'OCCULTATION : LOGIQUE ENSEMBLISTE-IDENTITAIRE, TEMPS ET CRÉATION	119
2.1. <i>La notion de création selon Castoriadis.....</i>	120
2.1.1. <i>L'occultation de la création dans l'histoire de la philosophie</i>	120
2.1.2. <i>La création comme création de formes et ses conditions logiques d'intelligibilité</i>	122
2.2. <i>Un retour critique sur les philosophies du temps.....</i>	126
2.2.1. <i>La pensée héritée et le temps objectif.....</i>	126
2.2.2. <i>Temps et création.....</i>	129
3. CASTORIADIS EST-IL BERGSONIEN ?	131

3.1. <i>La durée bergsonienne n'est pas la création castoriadienne. Divergence des fondements conceptuels et des débouchés critiques</i>	135
3.1.1. Fondements conceptuels et aspects de la critique bergsonienne du temps objectif dans l' <i>Essai sur les données immédiates de la conscience</i>	135
3.1.2. Différences des fondements conceptuels de la critique du temps objectif entre Bergson et Castoriadis	139
3.2. <i>Approfondissement. La notion de création dans L'Évolution créatrice et sa différence avec celle de Castoriadis</i>	141
3.2.1. La notion de création dans L' <i>Évolution créatrice</i>	141
3.2.2. Création bergsonienne et création castoriadienne : nouvelles divergences.....	145
3.3. <i>La raison et l'absolu. Remarques conclusives sur la méthode bergsonienne et la critique castoriadienne de la raison</i>	148
3.3.1. Intuition et raison chez Bergson	148
3.3.2. La théorie castoriadienne de la connaissance : un socioconstructivisme poïétique et politique.....	151

CHAPITRE III

RAISON ET CRÉATION. VERS UN PLURALISME ONTOPOÏÉTIQUE CONSTRUCTIVISTE	153
1. LE REFUS D'UNE DÉFINITION DIALECTIQUE DE LA RAISON	155
1.1. <i>Position : dialectique et différence</i>	156
1.2. <i>La critique de Hegel dans Sujet et vérité dans le monde social-historique</i>	160
1.2.1. Comment lire Hegel ?	160
1.2.2. Hegel et la pensée héritée. Occultation de la création et réductionnisme logique universel	163
1.3. <i>Retour sur la critique du matérialisme historique dans L'Institution imaginaire de la société</i>	167
1.3.1. Le matérialisme dialectique comme réintroduction de l'antinomie bourgeoise entre théorie et pratique dans la pratique révolutionnaire	167
1.3.2. La dialectique marxienne est-elle hégélienne ? Critique de Castoriadis	169
2. ONTOLOGIE. LE PLURALISME ONTOLOGIQUE ET POÏÉTIQUE DE CASTORIADIS	174
2.1. <i>Strates et régionalité ontologiques</i>	175
2.1.1. La stratification comme cosmologie pluraliste et poïétique. Première approche du concept.....	177
2.1.2. La stratification comme cosmologie pluraliste et poïétique. Seconde approche du concept.....	178
2.1.3. La stratification comme stratification intra-régionale.....	183
2.2. <i>Un concept transrégional et non identitaire de l'un : le « magma »</i>	185
2.2.1. Le concept de « magma » comme résolution de l'antinomie philosophique entre panlogisme et criticisme	186
2.2.2. Universalité et transrégionalité magmatiques	188
2.2.3. Un concept non-identitaire de l'unité	191
3. THÉORIE DE LA CONNAISSANCE. LE CONSTRUCTIVISME DE CASTORIADIS.....	194
3.1. <i>Une critique préalable de la subjectivité transcendantale kantienne</i>	195
3.1.1. Critique de l'anthropocentrisme kantien : l'universalité du pour-soi dans le vivant.....	197
3.1.2. Une imagination qui n'imagine rien : critique castoriadienne de l'imagination transcendantale kantienne	201
3.2. <i>Du pour-soi au sujet autonome : typologie du pour-soi et définition du sujet transcendantal castoriadien</i>	
3.2.1. Définition générale du pour-soi.....	206
3.2.2. Le pour-soi vivant	208
3.2.3. Le pour-soi psychique	209
3.2.4. Le pour-soi comme individu social	210
3.2.5. Le pour-soi social-historique	214
3.2.6. Le pour-soi sujet.....	219

3.2.7. Typologie des formes du pour-soi et stratification.....	226
3.3. <i>Castoriadis et la critique sociologique du sujet transcendantal kantien. Aspects du socioconstructivisme castoriadien</i>	230
3.3.1. Position. Castoriadis et la critique sociologique du sujet transcendantal kantien	231
3.3.2. Fondation de la sociologie et critique du sujet transcendantal chez Durkheim	234
3.3.3. Critique de la sociologie comme préalable à la sociocritique du sujet transcendantal chez Castoriadis.	241
3.3.4. Théorie de l'institution imaginaire de la société et sociocritique du sujet transcendantal.	249
3.3.5. Une variante politique du socioconstructivisme holiste : démocratie et sujet transcendantal	257
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE.....	263

SECONDE PARTIE

L'INSTITUTIONNALISME POSTMÉTAPHYSIQUE DE CORNELIUS CASTORIADIS

INTRODUCTION DE LA SECONDE PARTIE	275
---	-----

CHAPITRE IV

CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE MARXIENNE À L'ÉPOQUE DE SOCIALISME OU BARBARIE : PREMIÈRE APPROCHE DE L'INSTITUTIONNALISME.....	281
---	------------

1. LOGIQUE ET CONTENU DE L'ACTION. LA CRITIQUE DE L'URSS ET SES ENJEUX PRATIQUES : VERS UNE DÉFINITION POLITIQUE DE LA PRATIQUE	283
1.1. <i>La dégénérescence du mouvement ouvrier et les enjeux pratiques de la question de la nature des rapports de production en URSS.....</i>	284
1.2. <i>Orientation politique de la critique castoriadienne des thèses trotskystes sur la nature socialiste des rapports de production en URSS.....</i>	286
1.2.1. Critique des thèses trotskystes	286
1.2.2. Unité et diversité de l'histoire du capitalisme. Orientation politique de la définition du capitalisme bureaucratique	
1.2.3. Une interprétation politique du concept marxien de « rapports de production »	291
2. LOGIQUE ET CONTENU DE L'ACTION. REDÉFINITION AUTOGESTIONNAIRE ET INSTITUTIONNALISTE DU SOCIALISME : CRITIQUE DE L'ALIÉNATION, DÉMOCRATIE OUVRIÈRE ET CRITIQUE DE LA TECHNIQUE.....	293
2.1. <i>Critique de l'aliénation : totalité sociale et politique révolutionnaire.....</i>	294
2.1.1. Le socialisme identifié à l'autogestion	295
2.1.2. Contexte théorique de l'usage critique du concept d'aliénation	296
2.1.3. Raison pratique et aliénation chez Castoriadis	298
2.2. <i>La démocratie ouvrière et la transparence des institutions</i>	303
2.2.1. Action et institution(s).....	303
2.2.2. Réarticuler le politique au social	307
2.2.3. La transparence comme critère de la raison pratique.....	309
2.2.4. L'abolition de l'État chez Marx et Castoriadis : la totalité institutionnelle sans l'État	311
2.3. <i>De la critique de la structure technologique du travail au schème critique de l'universalisation de la technique : vers une redéfinition du concept de politique.....</i>	313
2.3.1. La technologie du capitalisme et le travail	314
2.3.2. Le schème critique de l'universalisation de la technique, Marx et le marxisme	317
3. CONDITIONS DE L'ACTION. CRITIQUE DE LA THÉORIE MARXIENNE DES CONTRADICTIONS DU CAPITALISME.....	319
3.1. <i>Marx, l'oubli de la lutte des classes dans Le Capital et ses conséquences politiques</i>	320
3.1.1. Le caractère contradictoire du capitalisme selon Marx.....	321
3.1.2. Falsification empirique de la théorie marxienne.....	322
3.1.3. La réification théorique du prolétariat, origine de la falsification de la théorie marxienne des contradictions et de la bureaucratie révolutionnaire	323
3.2. <i>La contradiction du capitalisme selon Castoriadis</i>	326
3.2.1. L'organisation contradictoire du travail comme contradiction du capitalisme	327
3.2.2. La bureaucratisation universelle de la société : condition de la révolution socialiste	330
4. CONDITIONS DE L'ACTION. HISTOIRE ET CRÉATION : DE LA VALORISATION DE LA LUTTE DES CLASSES À LA CRITIQUE DU « RATIONALISME OBJECTIVISTE »	333
4.1. <i>La lutte des classes contre les lois de l'histoire dans « Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne »</i>	334

4.2. « Création » et « signification » dans « Marxisme et théorie révolutionnaire ».....	337
4.2.1. Une première critique du rationalisme : la causalité en question	338
4.2.2. « Irréductibilité de la signification à la causation » : première approche de l’imaginaire social instituant	341
5. CODA. MARX ET CASTORIADIS : HÉRITAGE OU BIEN « RUPTURE ÉPISTÉMOLOGIQUE » ?	344

CHAPITRE V

L’OUBLI DE LA « *PRAXIS* ». RAISON PRATIQUE ET PENSÉE HÉRITÉE.....351

1. UN HÉRITAGE IMPOSSIBLE : LE MARXISME-LÉNINISME COMME FIGURE DE LA RAISON PRATIQUE DANS « MARXISME ET THÉORIE RÉVOLUTIONNAIRE »	353
1.1. <i>Les deux éléments du marxisme et le marxisme-léninisme</i>	354
1.2. <i>Une surdétermination stalinienne de l’histoire du marxisme</i>	357
1.3. <i>Signification et actualité du schème critique de la technicisation de la raison pratique</i>	360
2. RATIONALITÉ TECHNIQUE ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE	362
2.1. <i>Une critique marxienne de la philosophie politique ?</i>	363
2.1.1. Une critique radicale de la philosophie politique.....	364
2.1.2. La critique de la philosophie politique chez Marx et chez Castoriadis : convergences.....	365
2.1.3. La critique de la philosophie politique chez Marx et chez Castoriadis : divergences	369
2.2. <i>Une surdétermination platonicienne et marxiste-léniniste de l’histoire de la philosophie politique</i>	372
2.2.1. Une surdétermination platonicienne de l’histoire de la philosophie politique.....	372
2.2.2. Castoriadis et la critique du platonisme politique : les cas de Foucault et de Rancière.....	374
2.2.3. Critique de Castoriadis : une histoire occultée de la philosophie politique	376
3. CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE MODERNE.....	379
3.1. <i>Castoriadis et la critique de la modernité</i>	381
3.1.1. Définir la modernité.....	382
3.1.2. La technicisation des médiations institutionnelles modernes : révolution, expertise, représentation, État, espace public	387
3.1.3. Critique de Castoriadis : l’enjeu de l’État et de la Nation aujourd’hui.....	392
3.2. <i>Critique de la philosophie politique moderne</i>	397
3.2.1. Une critique du libéralisme	399
3.2.2. Une critique du constitutionnalisme.....	407
3.2.3. Morale et politique.....	409

CHAPITRE VI

RAISON PRATIQUE ET CRÉATION. VERS UN INSTITUTIONNALISME POSTMÉTAPHYSIQUE423

1. ONTOLOGIE ET ACTION. LES CONDITIONS DE LA POLITIQUE.....	425
1.1. « Briser la clôture ». <i>Le problème du passage à l’autonomie dans la théorie de l’institution imaginaire de la société</i>	426
1.1.1. Religion et reproduction sociale	427
1.1.2. Socialisation de l’individu et reproduction sociale	430
1.1.3. Pouvoir et reproduction sociale.....	432
1.2. <i>Pluralisme critique et événementialité. L’autonomie comme création imaginaire conditionnée</i>	435
1.2.1. Pluralisme poétique et historicité.....	438
1.2.2. Monocausalisme marxiste, pluricausalisme wébérien, pluralisme poétique castoriadien	441
1.2.3. Théorie quadrifactorielle du changement historique et crise du capitalisme	446

1.2.4. Le projet d'autonomie comme événement. Retour sur la critique habermassienne	449
2. QU'EST-CE QUE LA POLITIQUE ? L'AUTONOMIE COMME INSTITUTIONNALISME POSTMÉTAPHYSIQUE	460
2.1. <i>La politique comme créativité institutionnelle : le concept de politique</i>	461
2.1.1. « Les deux faces du <i>nomos</i> ». La politique entre totalité et singularité.....	461
2.1.2. Politique et totalité.....	464
2.1.3. Politique et médiations institutionnelles : les transcendants institutionnels démocratiques.....	467
2.1.4. Remarques sur la lecture de Castoriadis par Dardot et Laval	475
2.2. <i>Quel institutionnalisme ? L'institutionnalisme postmétaphysique de Castoriadis</i>	477
2.2.1. L'institutionnalisme dialectique de Hegel	477
2.2.2. Une surdétermination dialectique de l'institutionnalisme ? L'enjeu de la pratique instituante.....	481
2.2.3. L'éthique sans la dialectique ? Pour un institutionnalisme postmétaphysique.....	489
2.3. <i>Quel sujet politique ? Le dèmos castoriadien comme peuple instituant</i>	494
2.3.1. Le concept de <i>dèmos</i> : autoconstitution souveraine, égalité, unité.....	495
2.3.2. Peuple constituant et peuple instituant.....	507
CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE	521
CONCLUSION GÉNÉRALE	531
1. SORTIR DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE ?	531
2. UN RENOUVEAU DE LA PHILOSOPHIE POLITIQUE ? L'ENJEU DE L'UNIVERSALITÉ PRATIQUE	534
2.1. <i>Pluralisme ontopoïétique constructiviste et institutionnalisme postmétaphysique : une reconstitution des médiations entre philosophie et politique</i>	535
2.2. <i>L'universalité pratique de Castoriadis dans le contexte postmétaphysique de l'histoire de la philosophie politique</i>	538
2.2.1. L'inactualité d'une philosophie politique postmétaphysique	538
2.2.2. L'universalité pratique poïétique de Castoriadis : la créativité institutionnelle comme énigme résolue de la philosophie politique ?	541
BIBLIOGRAPHIE	543
TABLE DES MATIÈRES	565